من مشكاة الإسلام

مباحث في العقيدة والفقه والفكر الإسلامي

تأليف

د. قطب الريسوني

أستاذ الفقه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

مكتبة الصحابة
الإمارات - الشارقة
ت: ٥٦٣٣٥٧٥ - فاكس: ٥٦٣٧٥٤٤

مكتبة التابعين
القاهرة - عين شمس
ت: ٤٩٣٨١٤٤ - فاكس: ٤٩٣٤٣٢٥


بسم الله الرحمن الرحيم

من مشكاة الإسلام

مباحث في العقيدة والفقه والفكر الإسلامي



الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

مكتبة الصحابة - الإمارات - الشارقة ت: ٥٦٣٣٥٧٥ - فاكس: ٥٦٣٧٥٤٤
مكتبة التابعين: القاهرة - عين شمس ت: ٤٩٣٨١٤٤ - فاكس: ٤٩٣٤٣٢٥

** مقدمة **

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أما بعد:

فإن هذه الإضمامة من البحوث أوحت بها مناسبات شتى: سجال جرّ إلى استقصاء البحث واستيفاء النظر، أو منكر شائع ذائع استفزّ القلم وأطلق اللسان، أو تلبية لدعوة كريمة من مؤسسات وجامعات لإثراء موائد الدرس والرأي.

وعلى ما يبدو على هذه البحوث من تنوع في المشرب، وتباين في المنزع، فإن هاجسًا ملحًّا ينتظمها جميعًا وهو إجلاء الحقيقة في جوهرها الناصع وصورتها الوضيئة، ودحض ما يحوم حولها من شبهات ضالة مضلّلة تلتاث معها الرؤية وتزيغ، لذلك إذا خاض القلم في مضمار الشرعيات، كان منطلقه الأصلين: الكتاب والسنة، وما جرى به العمل عند السلف من قواعد الاستدلال ومعايير النقد، وإذا عالج شؤون الفكر والدعوة كانت مرآته المرجعيات الإسلامية بثوابتها ومقاصدها، وواقع الأمة بترديباته وتطلعاته!!

وربما ينتصب في الذهن سؤال: لما نَشْرُ هذه البحوث بين جانحتي كتاب، وقد طويت مع مناسبات اكتنفتها، ومنابر أذاعتها؟ والجواب: ما زال واقعنا يعجُّ بدواعٍ تملي معالجة هذه البحوث نفسها، إما لأنها تسدّ فراغًا معرفيًّا في المكتبة الإسلامية، أو لأنها تعالج موضوعًا تمسّ إليه حاجة الناس حالاً أو مآلاً، هذا؛ إلى ما اصطبغت به من صراحة في الحق لا تداهن، وجرأة في النقد لا تحابي.

وبعد: فقد ضننت بهذه الإضمامة على الإغفال والإهمال، ووطأت لها الأكناف إلى عالم النور لعلها تثري المكتبة الإسلامية بجيد الرأي، ومبتكر المنزع، فما أحوجنا اليوم- والعالم يمور بتناقضات وإحباطات- إلى كتابة مصحّحة مجدّدة ترمم ما تداعى من بنائنا الريان وحضارتنا الوثابة!

د. قطب الريسوني

دبي ١٤٢٧هـ

** أخطاء عقدية شائعة **

مما لا يختلف فيه اثنان أن محل العقيدة من الرسالة كمحلّ الروح من الأبدان، والجوهر من الأشياء، لذلك عني الرسول ﷺ في صدر الدعوة باستئصال الفكر الوثني، وتجذير عقيدة صحيحة تقر لله عز وجل بالألوهية والربوبية، وتعتق الإنسان من عبادة أخيه الإنسان.

فلا غرو أن تكون أدواء العقيدة أولى من غيرها بالتشخيص والعلاج، ولا يلتفت إلى قول القائل من دعاة العصر: إن أخطار الغزو الفكري مثلاً أحق بالتصدير في سلم الأولويات الدعوية من أخطار بدع العقيدة، ذلك أن المواجهة الناجعة للتيارات الفكرية الهدامة لا تستقيم إلا إذا سلم البناء العقدي، وقام مستويًا لا عوج فيه ولا أمت، وإلا كان حالنا كمن يرمي الناس بالحجر وبيته من زجاج!

وما أقبح غفلة الناس اليوم عن ثوابت الدين، وجفولهم عن منابع الوحي، فهم لا يتورعون عن قول مخلٍّ بالتوحيد، أو فعل قادح في العقيدة، أو مخالفة ناقضة للإيمان، ولعل بعضهم إذا نُبِّه إلى شيء من ذلك، عبس وبسر، ودمدم وزمجر، ورمى ناصحه بالتشدد والتنطع وتنكب مألوفات الناس وعاداتهم.

ومن هنا لجّ الداعي إلى إشاعة تربية عقدية سليمة تصحح ما زلَّ به اللسان، وطغى به القلم، وروّجت له الأفكار الدخيلة الشوهاء في غيبة النقد المتبصر والرقابة الحازمة. وفي هذا الإطار عُنيت بالتنبيه على أخطاء عقدية شائعة في الناس على تباين طبقاتهم وتفاوت مستوياتهم العلمية، ومردها- في تصوري- إلى جملة من الأسباب والدواعي، نعدُّ منها:

أ- الجهل بحقائق التوحيد .

ب- إعمال التأويل دون مسوغ ناهض وقرينة معتبرة .

ج- الاحتجاج بالأخبار الواهية السقيمة .

د- الانحياش إلى مفاهيم صوفية شوهاء لا تمت إلى فلسفة الزهد والتزكية والمجاهدة بضربة رحم أو ماس قرابة.

ونسوق هنا جملة من الأخطاء القادحة في جوهر التوحيد، أو المخلّة بكماله، لتُحذر وتُجتنب:

١- سب معبودات الكفار:

يعتقد بعض الدعاة أن سبّ الكفار فريضة شرعية تمليها الغيرة على الدين والحمية للمسلمين، لذلك تراهم يجهرون بالقدح في آلهة المجوس والهندوس والبوذية، ويحرِّضون على النيل منها بشتى الوسائل. وفي هذا الاعتقاد نظر؛ لأن فعل السبِّ والقدح والتحريض- وإن كان ظاهره المصلحة وهي إغاظة الكفار وتسفيه عقائدهم- فإنه يؤول إلى مفسدة عظمى وهي سب الله عز وجل، ولذلك نهى القرآن الكريم عن سب آلهة الكفار: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] والآية نص في الاعتداد بمآلات الأمور، وإعمال أصل سد الذرائع[١]؛ لأنه لا يجزئ- في تصور الشرع الحكيم- رعي المصلحة الظاهرة في الفعل، وإنما العبرة بثمرته في الواقع، هل هي خير يعمّ ويطرد، أم شر يستطير ويستفحل؟

ومن ثمّ فإن من التوحيد الخالص أن نحسم مادة المفاسد في هذا الباب، ونسدّ الذرائع إلى مسّ الذات الإلهية، وإذا كانت الشريعة مبنية على أصل الاحتياط والتحرز مما عسى أن يكون وسيلة إلى المفسدة، فإن رعي هذا الأصل آكد في جانب العقيدة وهي أمّ الأركان وأس البنيان.

٢- سب الدهر:

من التعريضات المحرمة التي تمسّ الذات الإلهية سبّ الناس للدهر حين تجري تصاريفه وأحواله بما لا تشتهي أنفسهم، وهذه المخالفة القادحة في التوحيد ناشئة عن ضحالة الوعي العقدي وهشاشة التربية الدينية؛ لأن الدهر لا يملك تدبيراً لشؤون الخلائق ولا قدرة على النفع والضر، وهو نفسه مصرَّف ومدبَّر، وما يقع فيه من أحداث ووقائع - حسنها وسيئها، جليلها وحقيرها- إنما هو من تدبير العزيز الحكيم، ومن ثم فالسبّ يقع على المدبر الحقيقي والفاعل الأصلي تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والنهي عن سب الدهر وارد في الحديث الذي رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن

---

(١) «الموافقات» (١/ ٤١٢).

أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«يقول الله تعالى: يؤذيني ابن آدم يسبّ الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلّب الليل والنهار»**.

قال البغوي في (شرح السنة): (فمعناه أن العرب كان من شأنها ذم الدهر وسبه عند النوازل؛ لأنهم كانوا يسبون ما يصيبهم من المصائب والمكاره، فيقولون: أصابتهم قوارع الدهر، وأبادهم الدهر، وذكر الله سبحانه وتعالى في كتابه عنهم، فقال: ﴿**مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ**﴾ [الجاثية: ٢٤]، وإذا أضافوا إلى الدهر ما نالهم من الشدائد سبّوا فاعلها، فكان مرجع سبهم إلى الله عز وجل، إذ هو الفاعل في الحقيقة للأمور التي يضيفونها إلى الدهر فنهوا عن سب الدهر)[١].

وهذا التفسير ارتضاه الشافعي وأبو عبيد وابن جرير وغيرهم من الأئمة، وهو أحسن ما قيل في المسألة، والله أعلم. أما ما ذهب إليه ابن حزم ومن لفّ لفّه من الظاهرية من أن الدهر من أسماء الله الحسنى فغلط بيّن؛ لأن الحديث يحتاج إلى صرف اللفظ عن ظاهره، والمقصود منه هو تنزيه الجناب الأرفع عن التعريض المحرّم وتبيين أحكام الألوهية لا إنشاء التسمية، وهذا ما احتج له الفقيه أبو عبد الله السنوسي في جوابه عن هذه المسألة بقرائن متصلة ومنفصلة، فأطال وأطاب[٢].

فإذا قيل: ما هي النكتة البلاغية التي اقتضت العدول عن الحقيقة إلى المجاز، ولماذا لم يكفِ تقرير الحقيقة عارية عن ثوب البيان: كأن نقول: «لا تسبوا الدهر؛ لأن الله عز وجل هو مدبر الحوادث ومصرفها، والدهر لا حول له ولا قوة؟»

قلنا: إن الجنوح إلى المجاز يخدم النص الحديثي ويثري دلالته أيما إثراء؛ لأن فيه مبالغة في التنفير، وتغليظًا في النهي، تعجز الحقيقة المجردة عن تصويرهما، فحمل الدهر على ذاته تعالى بطريق الحصر، وجعل المؤثر هو عين الأثر يقتضي ظاهره أن سابَّ الدهر هو سابٌّ لله تعالى، وهذا أسلوب بليغ يحقق أعلى درجات المبالغة في النهي عن سبّ الدهر.

وقد أخذ بعض أهل العلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في النهي عن سب الدهر أربع مسائل:

---

(١) «شرح السنة» (١٢/ ٣٥٧).

(٢) «المعيار» للونشريسي (١١/ ٣٣٥-٣٤٥).

١- النهي عن سب الدهر.　　　　٢- تسميته أذًى لله.

٣- التأمل في قوله: «**فإن الله هو الدهر**».

٤- أنه قد يكون سابًّا ولو لم يقصد بقلبه.

ومما يجدر الإيماء إليه أن أقلام كُتَّابنا وأدبائنا لا تتورع عن السقوط في هذه المخالفة المذمومة المنافية للتوحيد الخالص، إذ ما أكثر الكتابات التي تصف الأقدار بالعبث والطيش والرعونة والقسوة، ومن هذا الوادي عنوان رواية نجيب محفوظ المشهورة: (عبث الأقدار)، وقول الشاعر كامل الشناوي: (قدر أحمق الخطى سحقت هامتي خطاه).

وقد يكون التورط في سبِّ الدهر والقدر والزمن والوقت ناشئًا عن الجهل وانعدام الوعي بما تنطوي عليه بعض التعابير من سوء أدب مع الله تعالى، ولكن مبعث هذا الجهل ضمور الثقافة الشرعية الأصيلة، وانطفاء التوهج الإيماني في النفوس، مما يستلزم تربية المسلم تربية عقدية صحيحة تقيه من مهاوي الخرافة، ومزالق الابتداع، وإلا قدحت في الجوهر العقدي قوادح أعانت على نقض عرى الإسلام، ودرس رسومه وطرائقه.

٣- سبّ الظواهر الطبيعية:

إن من الجهل بالدين والإزراء به أن يسبّ الإنسان الظواهر الطبيعية والكونية إذا جرت حوادثها بما يضر النفس، ويتلف المال، ويجيح الزرع، وهذا نظير ما سبق بيانه من سبِّ الدهر؛ لأن ظواهر الطبيعة من تصريف الله عزَّ وجلَّ وتدبيره، فهي مأمورة مسخرة كما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً لعن الريح عند النبي ﷺ فقال: «**لا تلعنوا الريح فإنها مأمورة، وإنه من لعن شيئًا ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه**»[1].

وفي حديث أبيّ بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تسبوا الريح، فإن رأيتم ما تكرهون فقولوا: اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح وخير ما فيها وخير ما أمرت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح وشر ما فيها وشر ما أمرت به**»[2].

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الأدب، قال الألباني في «تخريج مشكاة المصابيح» (١/ ٤٠٨): «بل هو صحيح، رجاله كلهم ثقات، ولا علة فيه».

(٢) رواه الترمذي في كتاب الأدب، و قال الألباني في «تخريج مشكاة المصابيح» (٢/ ٤٨١): «رجاله ثقات، إلا أن حبيب بن أبي ثابت مدلس، وقد عنعنه».

فساب الريح وما شئت من ظواهر الطبيعة كالرعد والبرق والمطر يقع سبه في الحقيقة على من أمرها وسخَّرها وهو الله تعالى، وهذه مخالفة قادحة في التوحيد نهى عنها الشرع، وبيَّن عاقبتها، ثم أرشد- وهو خير من يصوغ الحلول والأبدال- إلى طريق اجتنابها، ونبَّه إلى الكلام النافع الذي يقتدى به في هذا الموقف تأدبًا مع الخالق المدبر الحكيم.

وتؤخذ من حديث أبيّ أربع مسائل:

١- النهي عن سب الريح .

٢- الإرشاد إلى الكلام النافع إذا رأى الإنسان ما يكرهه.

٣- الإرشاد إلى أنها مأمورة .

٤- أنها قد تؤمر بخير وقد تؤمر بشر.

وأود التنبيه هنا إلى عثرة تعبيرية ما فتئت تعتور القلم واللسان، وهي قول بعض الكتاب عند وقوع الزلازل والكوارث: «هذا غضب الطبيعة» فينسب من حيث يدري أو لا يدري إلى الطبيعة تصريفًا يجعلها الآمرة الناهية، والراضية الساخطة، تغضب أحيانًا على الضاربين في مناكبها فتسلط عليهم الشدائد والأهوال، وإن كان هذا التعبير من باب الاستعارة المكنية فإني لا أستحسنه صيانة للجانب العقدي من قوادح مشينة، وأستحسن بالمقابل قوله: «هذا من غضب الله عز وجل»، وهو الحق الذي ما بعده إلا الضلال.

ولست أدعو هنا إلى إلغاء التعبير المجازي أو التحجير عليه، وهو من خصائص البيان القرآني المعجز، وإنما دعوتي مقصورة على التحرز في استعمالاتنا اللغوية إذا تعلق الأمر بمظهر عقدي أو توحيدي، فالأمر يختلف من سياق إلى سياق، فإذا قلنا في سياق وصف البحر الهائج المتلاطم: (البحر غاضب)، كان التعبير موفقًا من جهة الصنعة الأدبية التي تقتضي التعبير عن القيم الفكرية والشعورية باللمحة الدالة والإشارة الموحية، وليس من الجهة العقدية كذلك شبهة تدعو إلى إسقاطه، إلا إذا طرأ على المعنى تحول يخدش الجوهر العقدي ويُسيء التعبير عنه، كقول القائل وهو يعلق على حادث غرق سفينة في خضم بحر هائج: «هذا من غضب البحر»، فتأمل الفرق بين التعبيرين فإنه دقيق.

٤- سب الصحابة رضوان الله عليهم:

التأدب مع أصحاب رسول الله ﷺ والتحدث عنهم بما يليق من عبارات التجلة

والتقدير أصبح من جملة الفروض المهجورة، والواجبات المطروحة عند كثير ممن يعنون بتدوين التاريخ الإسلامي عامة، والكتابة في سير الصحابة وأخبارهم على وجه الخصوص، فإذا تصيد أحدهم خطأ يؤاخذ به صحابي اتخذه مطية للتحامل والطعن، فبسط لسانه وفجج عبارته، لا يردعه رادع من حياء أو تقوى، وهذا الصنف غالبًا ما تعوزه الدراية الواسعة بالأخبار والآثار، فلا يميز بين الصحيح والسقيم من المرويات حول الصحابة، ومنها ما هو تالف لا يحتج به، ومنها ما هو ثابت يعذر فيه الصحابي لخطئه، أو حامت حوله احتمالات متعددة تسمح بإجراء التأويل وإعمال النظر.

ويمكن أن نعزو استشراء هذه البدعة في كتابات أهل زماننا إلى داعيين اثنين:

الأول: شغف كتاب العصر بشعار الموضوعية والتجرد العلمي، ومعنى هذا الشعار أن نحكم على الأشخاص في ضوء معايير علمية منصفة، فلا نجفو عنهم ولا نغلو فيهم، وهذا في حد ذاته مقبول ولا غبار عليه، إلا أن الموضوعية لا ينبغي أن تنسينا أقدار أصحاب رسول الله ﷺ، وهي معلومة في الكتاب والسنة، فإذا تحدثنا عن أغلاطهم - مثلاً- التزمنا أدب النقاش والحوار، ولطف الحديث والعبارة، أما من فهم أن الخطأ ذريعة إلى القذف فهو أضلّ من حمار أهله!

الثاني: خفاء أقدار الصحابة رضوان الله عليهم على بعض الكتّاب، ومرده إلى الجهل بالشرع كتابًا وسنة.

مهما يكن من أمر فإن لأصحاب رسول الله ﷺ مكانة مرموقة عند الله تعالى، إذ أثنى عليهم في محكم تنزيله في غير ما آية، ومن ذلك قوله سبحانه: **﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾** [التوبة: ١٠٠]، وقوله: **﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [الأنفال: ٦٤].

وفي السنة الشريفة نهي واضح عن سبِّ الصحابة رضي الله عنهم، قال رسول الله ﷺ: **«لا تسبوا أصحابي، لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه»**(١).

---

(١) أخرجه البخاري في «فضائل الصحابة»، ومسلم في «فضائل الصحابة»، واللفظ له.

وفي الحديث تكررت صـيغتـا النهي مرتين: «**لا تسبوا أصـحابي**»، والتكرار هنا ليس حشواً أو حليـة زائدة، وكيف يكون الحديث الشريف كـذلك وهو من جوامع الكلم التي لا تقصير فيها ولا فضول؟ وقد تبين لي - والله أعلم- أن مقاصد التكرار في الحديث ثلاثة:

١- **مقصد دلالي**: يتمثل في التأكيد على معنى النهي.

٢- **مقصد نفسي**: يكمن في تهويل الأمر وتضخيم وقعه في نفس المتلقي على نحو تتحقق معه المبالغة في الزجر، والامتثال الفوري.

٣- **مقصد صوتي**: يتمثل في لفت النظر إلى مدلول الخطاب عن طريق الإيقاع الصوتي.

وهذه المقاصد تـنتظم جميعًا في سلـك واحد هو التأكيد على أن سبّ الـصحابة من فواحش المحرمات والكبائر، وهذا الموقف أطبق عليـه علماء المذاهب وصرحوا به مشنعين على الطاعنين في أقدار الصحابة ﷺ، وواصفين إياهم بالفسق والزندقة والابتداع، وفيما يلي نصوص المذاهب الأربعة:

١- المذهب الحنفي:

قال الإمـام الطحاوي: (ونحن نحب أصحاب رسـول الله ﷺ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ونبغض من يبغـضهم، وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بـخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان)[1] .

٢- المذهب المالكي:

قال أبو بكر بن العربي في التحذير من أهواء المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب: (إنما ذكرت لكم هذا لتحترزوا من الخلق، وخاصة من المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب، فإنهم أهل جهالة بحـرمات الدين، أو على بدعة مصرين، فـلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث، ولا تسمعوا لمؤرخ كلامًا إلا للطبري، وغير ذلك فهو الموت الأحمر والداء الأكبر، فإنهم ينشئون أحاديث فيه استـحقار الصحابة والسلف، والاستخفاف بهم، واختراع الاسترسال في الأقوال والأفعال عنهم، وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى، فإذا قاطعتم أهل الباطل، واقتصرتم على رواية العدول سلمتم من هذه الحبـائل، ولم تطووا كشـحًا على هذه الغـوائل، ومن أشدّ شيء على الـناس جاهل عاقل، أو مبتدع محتال..)[2] .

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (٥٢٨).

(٢) «العواصم من القواصم» (٢٤٨-٢٤٨).

وقال ابن جزي في معرض عد المنهيات المتعلقة باللسان: (إطلاق ما لا يحل إطلاقه على الله تعالى أو على رسوله ﷺ أو على الملائكة أو الأنبياء أو الصحابة)[١] .

٣- المذهب الشافعي:

قال الإمام النووي: (اعلم أن سب الصحابة ﷺ حرام من فواحش المحرَّمات، سواء من لابس الفتن منهم وغيره؛ لأنهم مجتهدون في تلك الحروب متأولون).

وقال القاضي: (سبُّ أحدهم من المعاصي والكبائر، ومذهب الجمهور أن يعزر ولا يقتل، وقال بعض المالكية: يقتل)[٢] .

٤- المذهب الحنبلي:

قال الإمام ابن تيمية: (ومن أصول أهل السنة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ . .)، ثم يقول: (ويتبرؤون من طريقة الروافض الذين يبغضون الصحابة ويسبونهم، وطريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل، ويمسكون عما شجر بين الصحابة، ويقولون: إن هذه الآثار المروية في مساوئهم منها ما هو كذب، ومنها ما هو قد زيد فيه ونقص وغُيِّر عن وجهه، والصحيح منه هم فيه معذرون، إما مجتهدون مصيبون، وإما مجتهدون مخطئون)[٣] .

ولا يفهم من كلامنا هذا أن الصحابة معصومون عصمة الأنبياء، فهذا لا يدعيه إلا أحمق أو جاهل، ذلك أن من الثابت عن رسول الله ﷺ أنه خطَّأ أبا بكر الصديق، وبلغه من فتاوى الصحابة وآرائهم فردّ الخطأ وصوّب الصواب[٤]، لكن فضل الصحابة متواتر مشهور، فهم أصفياء رسول الله ﷺ ، وحفاظ الوحي، ورواة السُّنَّة، وناشرو كلمة الإسلام، و هم قبل هذا وذاك اتقوا الله حق تقاته وتأدبوا بآداب المدرسة المحمدية.

ومن يحتج بحديث: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**» للدلالة على تنزيه الصحابة عن الخطأ، فحجته داحضة مطروحة؛ لأن الحديث موضوع رواه ابن عبد البر في

---

(١) «القوانين الفقهية» (٣٢٧).

(٢) «شرح النووي على صحيح مسلم» (١٦/ ٩٣).

(٣) «شرح الوسطية» (١٤٢-١٥١).

(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» (٦-٨٤).

(جامع بيــان العلم ٢/ ٩١)، وابن حزم في (الإحكام ٦/ ٨٢) من طريق ســلام بن سليم، وهو مجمع على ضعفه.

قال ابن عبد البر: (هذا إسناد لا تقوم به حجة؛ لأن الحارث بن غـصين مجهول).

وقال ابن حزم: (هذه رواية ساقطة، أبو سفيــان ضعيف، والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة، هذا منها بلا شك).

وقال الألباني: (الحمل في هذا الحديث على ســلام بن سليم، ويقال: ابن سليمان، وهو الطويل، أولى فـإنه مجـمع على ضعـفه، بل قــال ابن خراش: كـذَّاب، وقال ابن حبان: روى أحاديث موضوعة)[1].

ولم يكتف الإمــام ابن حزم بإسقــاط الحديث من جـهة إسناده، بل أعمـل قلمه في إبطال معناه بناء على النقد الداخلي، فقال: (فـمن المحال أن يأمر رسول الله ﷺ باتباع كل قائل من الصحابة ﷺ، وفيهم من يحلل الشيء، وغيره يحرمه، ولو كان ذلك لكان بيع الخمـر حلالاً اقتـداء بسمرة بن جندب، ولكان أكل البـرد للصائم حلالاً اقـتداء بأبي طلحة، وحرامًا اقتداء بغيره منهم. . .)[2].

وبطلان الحديث من جـهة إسناده ومتنـه دفع ابن حزم إلى استـخلاص الحكم الآتي: (وهذا الحديث باطل مكذوب من توليد أهل الفسق)[3].

ومن خرافات المبتدعين أن يصحح هذا الحديث من طريق الكشف، والكشف - بغض النظر عن حـجيتـه- مطية امـتطاها أهل البدع والأهواء للاسـتدراك على الشـرع، وابتزاز الأغـرار من الناس، ولو أننا أثبـتنا الأحكام بالمنامـة والكشف والذوق والتـجربة لأصبح الشيطان صانع القرار، ومشرِّع الحكم، نعوذ بالله تعالى من همزه ونفخه ونفثه.

٥- الحلف بغير الله تعالى:

جرت عادة الناس اليوم على تأكيد عزائمـهم، وإثبات صدقهم بالحلف بالنبي والكعبة والمصحف والولي والشـرف والطعام، وهي عادة سمجـة مستقبـحة تورد صاحبـها موارد

---

(١) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (١/ ٧٨-٧٩).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» (٦ / ٨٤).

(٣) نفسه (٥/ ٦٤).

الكفر؛ لأن الحلف لا يكون إلا بمعظَّم في نفس الإنسان، والعظمة لله وحده لا حظَّ فيها لسواه، مما دفع الفقهاء إلى التأكيد على أن الحلف لا يكون إلا بالله وذاته وصفاته.

والنهي عن الحلف بغير الله تعالى وارد في أحاديث صحيحة:

١- عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ سمع عمر رضي الله عنه وهو يحلف بأبيه، فقال: «**إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت**» متفق عليه.

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تحلفوا إلا بالله ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون**» رواه النسائي.

٣- عن ابن عمر رضي الله عنهما أن الرسول ﷺ قال: «**من حلف بغير الله فقد كفر**». أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه، والحاكم وصححه، ورواه الترمذي وابن حبان من هذا الوجه بلفظ: «**فقد كفر وأشرك**».

٤- عن ابن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من حلف بالأمانة فليس منا**» رواه أبو داود.

فقد جاء النهي في السنَّة عن الحلف بالآباء والكعبة والأمانة، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، لذلك ذهب الجمهور إلى عدم انعقاد الحلف بغير الله تعالى، وأما حكمه الشرعي فهو التحريم؛ لأن التحريم حقيقة في النهي وغيره مجاز يحتاج إلى قرينة، ولسنا نظفر في النصوص بصارف للنهي من التحريم إلى الكراهة التنزيهية التي تشبَّث بها الشافعية وغيرهم، بل إن محل الحجة في بعض الأحاديث: «**فقد كفر وأشرك**»، «**فليس منا**» قاطع وصريح، وبه تمسك من قال بالتحريم كابن حزم.

ومن قال: (والتعبير بقوله: «**فقد كفر أو أشرك**» للمبالغة في الزجر والتغليظ في ذلك)[1]، فقوله صحيح إذا كان الحالف لم يقصد بالحلف بغير الله تعالى تعظيمًا للمحلوف به، وإلا فقد كفر، ويرجع إلى الإسلام بكلمة التوحيد، وإذا لم يقصد التعظيم فالحرمة واقعة لأجل المشابهة، ويستحق مقترفها التأديب الموجع، ولا كفارة عليه سوى الاستكثار من التوبة والاستغفار.

---

(١) «الفتح» (١١/ ٥٣١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولو حلف حالف بحق المخلوقين لم تنعقد يمينه، ولا فرق في ذلك بين الأنبياء والملائكة وغيرهم، ولله تبارك وتعالى حق لا يشركه فيه أحد لا الأنبياء ولا غيرهم، وللأنبياء حق، وللمؤمنين حق، ولبعضهم على بعض حق)[١].

ومن العجب أن تجد طائفة من العوام تقدس اليمين البدعية الشرعية، وتخشى التلاعب بها والحنث فيها، وإذا أمرتها أن تحلف بالله في أمر من الأمور سارعت إلى الحلف على خلاف الحقيقة زوراً وفجوراً، فغمست في الإثم غمسًا، واستحقت عذاب الدنيا والآخرة، وهذا ما تنبه إليه الإمام الشوكاني فقال: (وقد توارد علينا من الأخبار ما لا يشك معه أن كثيراً من هؤلاء أو أكثرهم إذا توجهت عليه يمين من جهة خصمه حلف بالله فاجراً، فإذا قيل له: احلف بشيخك ومعتقدك الولي الفلاني تلعثم وتلكأ وأبى واعترف بالحق، وهذا من أبين الأدلة الدالة على أن شركهم قد بلغ فوق شرك من قال: إنه تعالى ثاني اثنين أو ثالث ثلاثة)[٢].

أدلة واهية:

استدل المجيزون للحلف بغير الله تعالى بأدلة واهية لا تقوم معارضًا راجحًا أو مساويًا للنصوص الصحيحة الصريحة، وهي:

١- إن الله سبحانه وتعالى أقسم ببعض مخلوقاته، كقوله: ﴿**وَالضُّحَىٰ ۝١ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ**﴾ [الضحى: ١-٢].

وأجيب عن هذا من وجوه:

الأول: أن الله تعالى يقسم بما شاء على من شاء، ولا سبيل إلى القياس على قسمه.

الثاني: أن قسمه تعالى بمخلوقاته إشارة إلى مطلق قدرته وبديع صنعته، وفي هذا المعنى يقول محمد عبده: (ولهذا قد يسأل السائل عن النوع من تأكيد الخبر الذي اختص به القرآن الكريم، وكيف يوجد في كلام الله؟ فيجاب: بأنك إذا رجعت إلى جميع ما أقسم الله به وجدته إما شيئًا أنكره بعض الناس أو احتقره لغفلته عن فائدته، أو ذهل عن موضع العبرة فيه، وعمي عن حكمة الله في خلقه، أو انعكس عليه الرأي في أمره فاعتقد

(١) «مجموع الفتاوى» (١/ ٤٠).
(٢) «نيل الأوطار» (٤/ ١٣١).

فيه غير الحق الذي قرر الله شأنه عليه... فيقسم الله به إما لتقرير وجوده في عقل من ينكره أو تعظيم شأنه في نفس من يحقره، أو تنبيه الشعور إلى ما فيه عند من لا ينكره، أو لقلب اعتقاد في قلب من أضله الوهم أو خانه الفهم)[١] .

الثالث: أن في قسمه إضمار القسم برب المخلوقات، فقوله تعالى: ﴿**وَالضُّحَىٰ**﴾، معناه (ورب الضحى).

٢- قول النبي ﷺ للأعرابي: (**أفلح وأبيه إن صدق**). وأجيب عنه من ستة وجوه ذكرها الحافظ في (الفتح)[٢] ، والوجه المرضي - في رأينا - هو: أن هذا اللفظ كان يجري استعماله على ألسنة العرب من غير أن يقصدوا به القسم، والنهي وارد فيما قصد به حقيقة القسم، وإليه مال البيهقي والنووي كما أشار الحافظ.

٣- إن الحلف بغير الله تعالى مما جرت به عادات الناس وأعرافهم، والأيمان تبنى على العرف، وأليق بهذا القول أن ينسب إلى الحمقى والمعتوهين من أن ينسب إلى أهل العلم والتحقيق، إذ لو عُمل به تحت ستار العرف لفتح باب الشركيات على مصراعيه، وأصبح حقير المخلوقات يشارك الله تعالى في خصائص عظمته وعلوه، ثم فلنسأل بعد هذا: ألم يحلف المشركون بأصنامهم؛ لأن أعرافهم وأعراف آبائهم جرت بذلك؟ بئس الأعراف هذه، وبئس القائل بها.

فتأمل معي كيف يُعظم العرف ويحرق حوله البخور، وتأمل نتائج الشطط في استعماله إلى حد السقوط في فخ الشرك، وأخاف ما أخاف أن يصبح العرف مطية كل زنديق وفاسق ينتهك بها حرمات الدين، ويتعدى حدوده، فإذا وبخته وعنفته قال لك: إن الزنى والسكر والاختلاط والتبرج مما شاع في الناس وذاع، فألفوا سماعه واعتادوا فعله، فأصبح بحكم الصيرورة والانتشار وعمل الناس من الحلال الطيب، والعياذ بالله.

ولسنا ننكر بعد هذا أن الأيمان تبنى على العرف؛ لأن الحالف على الشيء لا يدور في خلده غير العرف الذي يعم ويطرد، فإذا صادم العرف الدلالة اللغوية أو الشرعية، فهو الأولى بالتقديم؛ لأن خطورة المعنى العرفي أسبق من خطورة غيره بالبال، إلا أن يقول:

---

(١) «تفسير جزء عم» (١٠).

(٢) «فتح الباري» (١١/٥٤٣).

أردت ذلك، فإنه يقبل منه إذا كان لا يتعلق بالمعنى العرفي حق للغير[١] . فالقائل: (أقسم بالله ألاَّ أدخل بيتًا) فدخل المسجد أو الكنيسة أو الحمام لم يحنث؛ لأن هذه الأمكنة لا يطلق عليها عرفًا اسم البيت كما هو محقق عند الحنفية والشافعية، ومن ثم فإن العرف يراعى فيه معنى المحلوف، لا المحلوف به؛ لأن هذا الأخير أصله معروف لا يغيّر منه تجرمُ الوقت وتبدلُ العادة شيئًا.

٦- تغليظ اليمين بالحلف على المصحف:

مما اشتهر في معاملات الناس اليوم عند إثبات الحقوق، وتأكيد العزائم، وتوثيق العهود، بدعة تغليظ اليمين بالحلف على المصحف، وفائدة هذا التغليظ أن يُحتاط من كذب الحالف وفجوره؛ لأن مس القرآن عند الحلف يحدث في الحالف ما يحدث من الرهبة والخشية، وهو الذي اشتمل على كلام الله وأسمائه وصفاته.

وقد أجهدت البحث عن حجج الآخذين بهذه الزيادة في اليمين فلم أظفر بشيء يُعتدّ به، وغاية ما تعلقوا به أن ابن مازن وهو قاضٍ بصنعاء كان يغلظ اليمين بالمصحف، وليس فعل ابن مازن مما يحتج به وشرع الله تعالى يخالفه، ثم إن تعليل هذه الزيادة بكثرة فساد هذا الزمان، وضعف الوازع الديني في النفوس، حجة أوهى من بيت العنكبوت؛ لأن الله تعالى خبير بطبائع عباده، ومطلع على فساد الأزمان المتأخرة، ولو اقتضت حكمته أن يشرع لليمين أحكامًا وشروطًا تراعي الظروف المستجدة لاستقام الأمر على وفق مشيئته وتقديره: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

ويعجبني هنا أن أسوق ما قال ابن قدامة الحنبلي في مسألة التغليظ بالمصحف، ونعم ما قال: (وهذا زيادة على ما أمر به رسول الله ﷺ في اليمين، وفعله الخلفاء الراشدون وقضاتهم من غير دليل ولا حجة يُستند إليها، ولا يترك فعل رسول الله ﷺ وأصحابه لفعل ابن مازن وغيره)[٢] .

٧- التوسل بصحيح البخاري في الأزمات:

ليس من شك أن ما حازه صحيح البخاري من منزلة رفيعة لدى أبناء هذه الأمة في

---

(١) «الروضة الندية» (٢/ ١٢٢).

(٢) «المغني» (١٢/ ١١٩).

مشارق الأرض والمغارب، كان بسبب جلال هذا الكتاب وصحته بعد القرآن الكريم، ولذلك قال السيوطي بعد ترجيح رأي الجمهور في أفضلية صحيح البخاري على صحيح مسلم:

وليس في الكتب أصحُّ منهما   بعد القرآن، ولهذا قُدّما

بيد أن هذا الإعجاب شذّ أحيانًا عن الإطار الشرعي إلى حد الوقوع في فخ البدعة المذمومة؛ ذلك أن بعض العلماء جنح إلى صحة التوسل بقراءة صحيح البخاري في الأزمات من غير دليل شرعي يدعم هذه الصحة ويزكيها، واتبعهم العامة في ذلك جهلاً وتقليدًا على عادتهم في تلقف الخرافات والترويج لها بالقول والعمل.

ومن الغريب حقًّا أن يرى التجيبي المحدث السبتي المعروف (ت٧٣٠هـ)، وهو صاحب رواية ودراية، صحة التوسل بقراءة صحيح البخاري عند الشدائد، يقول: (وهذا الجامع الصحيح أحد كتب الإسلام المعتمدة، وهو أصحها وأكثرها فائدة، وأعظمها نفعًا، وأشهرها بركة، فقد صح وثبت أنه إذا قرئ لشدة رجاء تفريجها يفرجها الله عز وجل، ورأيت أهل العلم والخير يقصدون ذلك بقراءته عند الشدائد شرقًا وغربًا، وفي ذلك قال الأديب أبو الحسن علي الكندي، ونقلت ذلك من خطه بدمشق المحروسة:

صحيح البخاري واظب عليه   تحفظه وازوه في المشاهد

فذاك المجرب ترياقه   لدفع سموم أفاعي الشدائد)[1]

وقد احتج التجيبي لكلامه بأمرين:

الأول: قوله: (فقد صَحَّ وثَبتَ أنه إذا قرئ لشدة رجاء تفريجها يفرجها الله عز وجل)، وهو قول عاطل عن الدليل، مائل عن وجه الحق، والمقام يقتضي البيان والإدلاء بالحجة، ولاسيما أن المسألة تتعلق بمبحث عقدي خطير هو التوسل، ولو أن الأحكام تثبت بصيغة مجردة عارية: (صَحَّ وثَبتَ) لتطاول الناس على هذا الدين، وقالوا فيه بالرأي والظن والهوى، وإلا فما فائدة الإسناد وعلوم الحديث والأثر ومصنفات السنة؟.

الثاني: قوله: (ورأيت أهل العلم والخير يقصدون ذلك بقراءته عند الشدائد شرقًا وغربًا)، والمفهوم منه أن التجيبي يرى في جريان العمل بهذا التوسل عند أهل العلم

---

(١) «برنامج التجيبي» (٨١).

والصلاح حجة يُحتمى بها، على حين أن عمل الأرض جميعها لا يحل أمرًا حرَّمه الشرع، ولا يحرِّم أمرًا حلله الشرع، وإنما القوة في الدليل الصحيح ندور معه حيث دار.

ومما وقفت عليه من اعتقاد العلماء في جواز هذا الضرب من التوسل قول شارح منظومة السيوطي في علم الأثر محمد محفوظ بن عبد الله الترميسي: (في الكتاب الذي شاع ذكره بين الأنام، ويستسقى بقراءته الغمام)[1] . فالشارح يقر صراحة بأن قراءة صحيح البخاري مما يُلجأ إليه ويُتوسل به عند الاستسقاء وطلب الغيث، وليست هذه الوسيلة بصحيحة شرعًا- كما سيأتي وشيكًا- وإنما هي من البدع الضالة المضللة التي تسهم بحظ غير يسير في تشويه العقيدة وطمس معالمها.

ووقفت أيضًا في هذا الباب على كلام الفقيه أحمد الرهوني التطواني (ت١٣٧٣هـ)، وهو صاحب شطحات وخرافات غفر الله له وأكرم مثواه، يقول: (ثم إنهم ذكروا أن من فتح سفرًا من صحيح الإمام أبي عبد الله سيدي محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن مردزبة البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ) المتوفى بقرية خرتنك قرب مدينة سمرقند، عام ستة وخمسين ومائتين، رضي الله عنه وأرضاه عند قبر ولي، وقرأ أول حديث تقع عينه عليه وتوسل برجال إسناده، ثم بالنبي ﷺ إلى الله في قضاء حاجته فإنها تُقضى إن شاء الله»[2] .

وكلامه هذا ظلمات بعضها فوق بعض؛ إذ يشتمل على أربع مخالفات عقدية في التوسل:

١- التوسل بقبر الولي.

٢- التوسل بصحيح البخاري.

٣- التوسل برجال الإسناد.

٤- التوسل بالنبي ﷺ .

وهذه الأنواع جميعها مرفوضة شرعًا، وغير ثابتة في الكتاب والسنة وعمل الصحابة والسلف الصالح، والذي يعول عليه في التوسل ثلاثة مسالك شرعية:

---

(١) «منهج ذوي النظر، شرح منظومة الأثر» (٢٠).

(٢) «عمدة الراوين في تاريخ تطاوين» (١/ ٦٩).

١- التوسل إلى الله عز وجل بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

٢- التوسل بما قام به الإنسان من العمل الصالح كما تشهد له قصة أصحاب الغار التي أخرجها الشيخان.

٣- التوسل بدعاء الرجل الصالح الحي، ومنه استسقاء الصحابة ﷺ بالعباس حين ألمت بهم شدائد القحط وانحباس المطر، كما هو وارد في صحيح البخاري[١].

وهكذا عرفت بالمقرر شرعًا والثابت نصًّا المسالك الشرعية الصحيحة للتوسل، وبدعية الالتجاء إلى قراءة صحيح البخاري في الأزمات، فاحذر أخي المسلم مثل هذه المخالفات خوفًا من إحباط العمل، نسأل الله تعالى السلامة والنجاة.

٨- أخذ الفأل بالمصحف:

إن الفأل هو الكلمة الحسنة الطيبة التي يسمعها المرء دون توقع منه أو تكهن، وكأنه خبر جاء عن غيب، **فعن أنس ﷺ أن النبي ﷺ كان إذا خرج إلى حاجته يعجبه أن يسمع يانجيح يا راشد.** أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح غريب.

فالفأل، إذن، هو ما لا يقصده الإنسان حتى يسمعه مصادفة، فإذا قصده متكلفًا فقد اجترح بدعة يمجها الشرع، ويأباها عمل السلف الصالح، ومن هذا القبيل ما درج عليه بعض الناس من أخذ الفأل من المصحف، وهو تفاؤل مكتسب غير مشروع؛ لأن فيه ضربًا من التكهن كالخط في الرمل، والضرب بالحصى، لذلك قال الحافظ في (الفتح): «ومن شرطه ألاَّ يقصد إليه فيصير من الطيرة»[٢].

قال الطرطوشي: «إن أخذ الفأل بالمصحف وضرب الرمل ونحوهما حرام، وهو من باب الاستقسام بالأزلام، مع أن الفأل حسن النية»[٣].

وقال ابن الحاج في (المدخل): «وأشد من ذلك التفاؤل في فتح الختمة، والنظر في أول سطر يخرج منها أو غيره، وذلك باطل، وقد نُهي عنه. بيان ذلك: أنه قد يخرج له منها آية

---

(١) انظر: «التوسل: أنواعه وحكمه» للألباني، و«التجيبي المحدث السبتي بين الرواية والدراية» لمحمد المنتصر الريسوني ص(٩٦).

(٢) «الفتح» (١٠/ ٢١٥). (٣) «المدخل» (١/ ٢٧٢).

عذاب ووعيد، فيقع له التشويش من ذلك، ويؤول أمره إلى الخطر العظيم، ألا ترى إلى ما جرى لبعض الملوك أنه فتح المصحف ليأخذ منه الفأل، فوجد في أول السطور منه: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٥] فوجد من ذلك أمرًا عظيمًا حتى خرج بذلك عن حال المسلمين، وجرت منه أمور لا يمكن ذكرها لمنافرتها حال المسلمين»(١).

وقال ابن حجر الهيتمي في (الفتاوى الحديثية): «ويكره أخذ الفأل منه، وقال جمع من المالكية بتحريمه»(٢).

فالفأل مشروع في السنة، لكن اختراعات المبتدعين من العامة وغير العامة، مالت به عن وجهه المشروع، وأرى أن حكم أخذه من المصحف هو التحريم خلافًا للهيتمي، والدليل على ذلك يأتيك من وجوه:

الأول: تشويه المفهوم الشرعي للفأل؛ لأن تعاطيه من سبيل القصد والتكلف يجني على العنصر الأساسي فيه وهو عنصر العفوية والمصادفة، لذلك شبهه بعض العلماء بخبر جاء عن غيب.

الثاني: في الفأل المكتسب ضرب من التكهن المنهي عنه.

الثالث: إساءة الظن بالله تعالى من غير سبب.

الرابع: الفأل المكتسب قد يوقع من يتعاطاه في حيرة جارفة يترتب عليها ما يترتب من المفاسد والأضرار، ومن أصول الشرع سد الذرائع إلى الفساد، وحسم مادة الفتنة والتشويش.

ويحسن بنا أن نختم المسألة بكلام القرافي في الفرق بين الفأل المباح والفأل الحرام، يقول: (والأول: متعين للخير، فهو يبعث على حسن الظن بالله تعالى، فهو حسن؛ لأنه وسيلة إلى الخير. والثاني: بصدد أن يبين سوء الظن بالله تعالى فحرم ذلك، وهو يحرم لسوء الظن بغير سبب يقتضيه عادة، فيلحق بالطيرة)(٣).

٩- تعبيد الأسماء لغير الله تعالى:

من المألوفات الوثنية في عصور الجاهلية تعبيد الأسماء لغير الله تعالى، فيسمي الوالد مولوده بعبد الكعبة، وعبد الشمس، وعبد العزى، ولما بزغت شمس الإسلام عبّد الرسول ﷺ الأسماء لله وحده، فسمى عبد الرحمن وعبد الله، وقد ثبت في صحيح مسلم عن

---

(١) «المدخل» (١/ ٢٧٢). (٢) «الفتاوى الحديثية» (١/ ٢٣١). (٣) «الفروق» (٣/ ٤٢١).

نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: **«أحب الأسماء إلى الله عبد الله، وعبد الرحمن، وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة»**.

وتشيع اليوم في الأقطار الإسلامية بدعة تعبيد الأسماء لغير الله تعالى بين العامة والجهلة، ويكثر على وجه الخصوص اسم (عبد النبي)؛ إذ يظن غير العارف أن التسمية به من باب التبرك والتفاؤل، وهي في الحقيقة مخالفة قادحة في التوحيد الصحيح، تعبّد المخلوق للمخلوق، والمخلوقات جميعها عبيد لله وملك له، لذلك وجب على العلماء والدعاة إرشاد الناس إلى الصواب وتحريضهم على تغيير التسمية من عبد النبي إلى عبد رب النبي.

قال ابن تيمية: «وشريعة الإسلام الذي هو الدين الخالص لله وحده، تعبيد الخلق لربهم، كما سنه رسول الله ﷺ، وتغيير الأسماء الشركية إلى الأسماء الإسلامية، والأسماء الكفرية إلى الأسماء الإيمانية، وعامة من سمى به النبي ﷺ عبد الله وعبدالرحمن»[١] .

قال ابن حزم: «اتفقوا على تحريم كل اسم معبد لغير الله تعالى، كعبد العزى، وعبدهبل، وعبد عمر، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك حاشا عبد المطلب»[٢] .

بيد أن بعض أهل العلم اعترض على حكاية الاتفاق على تحريم الاسم المعبَّد لغير الله، فقال: كيف يسوغ هذا الاتفاق وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنه قال: **«تعس عبد الدينار وعبد الدرهم»**، وصح عنه أنه قال:

أنا النبي لا كذب   أنا ابن عبد المطلب

أما قوله ﷺ : **«تعس عبد الدينار وعبد الدرهم»**[٣] ، فهو لم يرد على سبيل التسمية، وإنما من جهة الوصف الساخر والصورة التهكمية، ثم للدعاء على من أغوته فتنة المال حتى اتخذه إلهًا من دون الله تعالى، فإذا قلنا مثلاً: «تعس عبد الضريح» كان قصدنا الدعاء على المستغيث بالأضرحة والمتقرب إليها، وتصوير حالته هذه بصورة العابد لها عوضًا عن الله تعالى، والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١/ ٣٧٩).

(٢) نقلاً عن «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» (٤٥٥).

(٣) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: ما يتقى من فتنة المال، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

ولاحظ استعمـــال لفظ (العبد) في الحديث فإنه غاية في الدقة واستـيفاء معنى الذم، بخلاف لو قال: (مالك الدينار)؛ فإنه غير مناسب للتحذير من جمع المال الزائد على قدر الحاجة، والالتهاء به عن الطاعات وأعمال البر.

وأما قول: (أنا ابن عبد المطلب) فأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن التسميــة بهذا الاسم لا محذور فيهــا (لأن أصله من عبودية الرق، وذلك أن المطلب أخو هاشم قــدم المدينة، وكان ابن أخيه شيــبة هذا قد نشأ في أخـواله بني النجار من الخزرج؛ لأن هاشمًا تزوج فيهم امرأة فجاءت منه بهذا الابن، فلما شبَّ في أخواله وبلغ سن التمييز ســافر به عمه المطلب إلى مكة بلد أبيه وعشيرته، فـقدم به مكة وهو رديفه، فرآه أهل مكة وقد تغـير لونه بالسفر، فحـسبوه عبـدًا لمطلب، فقالوا: هذا عبـد المطلب فعلق به هذا الاسم وركبه، فصار لا يذكر ولا يدعى إلا به، فلم يبق للأصل معنى مقصود»[١].

الثاني: أن قول النبي ﷺ إخبار على وجه التـعريف بالمسمى ولا يؤاخذ به، وفي باب الإخبار والرواية سعة ومندوحة، فيجوز فيه ما لايجوز في باب الإنشاء، لذلك قيل: (راوي الكفر ليس بكافر)، والرسول ﷺ لم يقصد قطعًا إنشاء التسمية، وهذا قول ابن القيم وجـوابه عن الإشكال في (تحفــة المودود بأحكام المولود)[٢]، وهو في غاية النفـاسة والمتانة، ولا تجده عند غيره.

١٠- الخوف من المخلوق:

من الناس طائفة تسلط عليــها مرض الخوف من المخلوق، فزين لهـــا الشيطان أن رضا العبـد خير من رضا المعـبود، وصور لهـا أن للمخلوقات قـدرة على النفع والضر، وهذا الخوف ثلاثة أنواع:

الأول: أن يضطلع الإنسان بالعـمل الصالح طلبًا لمدح الناس أو خشيــة من قدحهم، وهذا النوع أخبـرنا به الحديث الشـريف الذي رواه أحمــد عن أبي سعيــد مرفــوعًا: «**ألا أخبـركم بما هو أخوف عليكم من المسيح الدجال؟**» قالوا: بلى، قال: «**الشرك الخفي، يقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته، لما يرى من نظر الرجل**».

الثاني: خوف الإنسان من ضرائح الأولياء والصالحين، كما يقع من عُبَّاد القبور الذين

---

(١) «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» (٤٥٦).

(٢) «تحفة المودود» (٩٠-٩١).

يعتقدون لصاحب القبر نفعًا أو ضرًّا، فيقدمون له القرابين والهدايا، ويقيمون المواسم والأعياد، مما يجعلها ملاذ المستغيث، وملجأ الطالب الراغب، وهذا من الشرك الأكبر والعياذ بالله

الثالث: تملص الإنسان من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن النكر تملقًا للمخلوق أو خشية منه، ولا سيما القادر على الاضطلاع بهذا الواجب علمًا وعملاً، وهو مما حذر منه الشرع في الحديث الذي أخرجه ابن ماجه وغيره عن أبي سعيد رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «**ألا لا يمنعن رجلاً، هيبة الناس أن يقول بحق، إذا علمه**».

ففي هذه الأنواع ما هو شرك أكبر، وما هو شرك أصغر؛ لأن الخائف جعل لله ندًّا في الخشية كما جعل لله ندًّا في المحبة والتوكل والرجاء والتعلق، قال ابن القيم: «الخوف عبودية القلب فلا يصلح إلا لله، كالذل والإنابة والمحبة والتوكل والرجاء وغيرها من عبودية القلب).

والخوف من المخلوق لا يصيب إلا ضعاف الإيمان، فإذا قوي إيمان العبد خابت مساعي الشيطان، وإذا ضعف عبثت به الوساوس والمخارف وذهبت به كل مذهب.

هذا ؛ وهناك الخوف الطبيعي الذي ينتاب الناس جميعًا إن توافرت أسبابه المنطقية، وهو ليس بقادح في الشخصية أو طاعن في جوهر الإيمان، كالخوف من الحيوانات المفترسة، والأمراض الفتاكة، والعدو، أما الخوف الوهمي الذي لا باعث له ولا سبب فهو طبع رذيل مخل بمقومات الرجولة، وينبغي استئصاله بالشجاعة والصلابة وقوة الإيمان.

وقد أورد القرافي في (الفروق)[1] فرقًا دقيقًا بين الخوف المحظور وغير المحظور، وتكلم كلامًا نافعًا ماتعًا على التشبيه في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ** ﴾ [العنكبوت: ١٠].

١١- إقامة تماثيل تذكارية لتخليد عظماء الأمة:

تغزو مجتمعنا الإسلامي اليوم بدعة إقامة التماثيل التذكارية لتخليد زعماء الأمة وعظمائها، ومصدر هذه البدعة -كما هو معلوم- العالم الغربي الذي انتحل فلسفة مادية شوهاء في تخليد مكارمه ورموزه، فعبّر بالتجسيد الحجري البارد عن احتفائه بالرمز

---

(١) «الفروق» (٤/ ٢٣٧).

الجميل والمعنى السامي، منغمسًا بذلك في أوحال البدائية المنحطة على ما يتدثر به من مظاهر حضارية براقة لا تتجاوز البهارج والقشور!

ونحن لم نقلد الغرب في قوانينه واحتفالاته وأزيائه فحسب، بل وفي فكره الوثني وتصوره الفلسفي للمعنى والقيمة والمثال، فأقمنا للنبغاء في كل مجال وفن تماثيل تذكر الناس بمناقبهم وفضائلهم، غافلين أو متغافلين عن حكم الشرع الصريح القاطع في شأن صناعة هذه التماثيل واستعمالها.

والحق أن حكم تحريم صناعة التماثيل التذكارية وإقامتها يستدل عليه من وجوه:

الأول: أن في صناعتها مضاهاة لخلق الله تعالى، وقد ورد في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «**أشد الناس عذابًا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله**»[(١)] .

الثاني: أن في صناعتها تشبهًا بالكفار والوثنيين الذين كانوا يتخذون الصور في منازلهم ويعظمونها، والرسول ﷺ يقول: «**من تشبه بقوم فهو منهم**»، ومن فقه هذا الحديث ما استنبطه ابن تيمية قائلاً: «وهذا الحديث أقل أحواله أن يقتضي تحريم التشبه بهم، وإن كان ظاهره يقتضي كفر المتشبه بهم»[(٢)] .

الثالث: أن إقامة تمثال حجري لعلم من الأعلام تخليداً لذكراه وتمجيداً لمكانته، فيه ما فيه من الغلو في محبة الأشخاص وتعظيمهم الذي من شأنه أن يفضيَ إلى التنزيه والتقديس، ومن ثم إلى الإشراك بالله تعالى.

وإذا كان هذا الغلو لا يجوز في أنبياء الله تعالى - وهم صفوة البشر- لتنافيه مع خصائص التوحيد، فما بالك بمن دونهم مرتبة ومنزلة، لذلك قال الرسول ﷺ: «**لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا: عبد الله ورسوله**»[(٣)] .

الرابع: أن ما ينفق على صناعة هذه التماثيل وإقامتها من أموال قد يتجاوز حد

(١) رواه البخاري في كتاب اللباس، باب: ما وطئ التصاوير، ومسلم في كتاب اللباس، باب: تحريم صورة الحيوان.

(٢) رواه أبو داود في كتاب اللباس عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» (١/ ٢٤٢): «وهذا إسناد جيد»، وقال الحافظ العراقي في «تخريج الإحياء» (١/ ٣٤٢): «سنده صحيح»، وقال ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٢٢٢): «سنده حسن». وانظر: تعليق ابن تيمية على الحديث في «اقتضاء الصراط المستقيم» (١/ ٢٤١).

(٣) رواه البخاري في «كتاب الأنبياء»، باب: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [مريم: ١٦] من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الاعتدال إلى التبذير المذموم، بل إن درهمًا أو دينارًا يصرف في مظهر وثني كهذا فهو مال مبذر ينفق في غير مصرفه الصحيح، ومُنْفِقُه سفيه يحجر عليه، يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا**﴾ [الإسراء: ٢٧].

إن تخليد النبغاء المرموقين من العلماء والأدباء أو الزعماء السياسيين في أمتنا الإسلامية، لا يستقيم بهذه الصورة الوثنية المعبرة عن ارتداد حضاري مخجل يشدنا إلى عصور اليونان، وإنما صورته المثلى -أي التخليد- هو الاحتفاء بالمعنى المجرد الذي تتناقله الأخبار والآثار والمرويات والأشعار، فيصبح مجسمًا لدينا في الفكر والضمير والوجدان، نستحضره استلهامًا واقتداءً وتأسيًا، فها هي مناقب زعماء هذه الأمة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم، تضرب بها اليوم الأمثال، وتدون فيها التواليف والمصنفات؛ لأن أعمالهم الراقية الصالحة خلدتهم، ثم كان لحملة الأخبار من الثقات الأثبات ضلع أي ضلع في النقل والرواية والتبليغ.

أما الحجر المتراص البارد فلا قدرة له على التجسيد الحقيقي للخلود إلا في حيز من المكان لا يتجاوز أمتارًا، وفي مدة زمنية مقيدة غير مطلقة؛ لأن التمثال المنصوب يزار ولا يزور بعكس المعنى الجميل المجرد الذي يطوف بالنفوس في كل وقت وحين، فإنك إذا لم تقف عليه- أي التمثال- ربما فاتك إدراك قيمة الرجل المنتصب أمامك، فضلاً عن أن التماثيل التذكارية لا تأمن عوادي الزمن من الرياح والأمطار والزلازل، إذ هي معرضة للزوال والفناء بخلاف المعنى الجميل المجرد أيضًا.

ثم إن الخلود الحقيقي الذي يتطلع إليه العبد التقي النقي هو الخلود عند الله عز وجل الذي لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وكم من جنود الحق كُتبت أسماؤهم بماء الذهب في سجلات الخلود عند الله عز وجل، ومكانتهم عند الناس مغمورة خفية، وحقهم عند الخلق ضائع مغموط.

فالعمل الصالح هو مقياس الخلود الحقيقي، وغيره لا يساوي شروي نقير في ميزان الأعمال عند الله تعالى، على حين تشتط معايير الخلق في الحكم والتقييم، فيخلد من لا يستحق التخليد، ويزبن في الهامش من لا يستحق الزبن، وليس أدل على هذا الاشتطاط من أن مطربًا يقول: «الدنيا سيجارة وكأس» يخلد بتمثال تذكاري، وغيره ممن سلخ العمر

في خدمة العلم ونشره لا يترك بعد موته ثمن الكفن وتكاليف الجنازة، فسبحانك اللهم عدلك في الخلق كامل غير منقوص، ورحمتك واسعة شاملة.

ونأتي بعد هذا كله على إدحاض فتوى سقيمة للشيخ محمد عبده زعمت أن تحريم صناعة التماثيل واستعمالها كان مؤقتًا بمرحلة فتية في تاريخ الإسلام، كان التوحيد فيها لم ينتشر انتشارًا يمكن له في النفوس، فلما زالت علة التحريم وهي سد باب الشركيات، زال حكم التحريم.

وإليك الرد على هذه الهرطقة من وجوه:

الأول: أن الرسول ﷺ نهى عن الصلاة على القبور قبل موته بأيام، وحارب الصحابة ﷺ بعده جملة من الوثنيات لا يتسع المجال لذكرها الآن، ولو كان تعليل محمد عبده صحيحًا لما نهى الشرع عن الصلاة بالمقابر في وقت وضحت فيه أحكام الشريعة أشد الوضوح في العقائد والعبادات والمعاملات.

الثاني: أن ما كان شرعًا منذ أربعة عشر قرنًا هو نفسه الشرع الذي نتعبد به اليوم، خاصة فيما يتعلق بالثوابت التي تصان عن التغيير على تراخي العصور، والتوحيد هو رأس الثوابت ومخها، به يصلح كيان المسلم أو يفسد، وما كان له هذا التأثير القوي في صياغة الفرد وتحديد مصيره لا يندرج في مجال المتغيرات التي أذن فيها بضرب من المرونة والتسامح، لذلك وجب سد جميع الأبواب المفضية إلى الشركيات دون اغترار بمساحة انتشار التوحيد وانكماشه.

الثالث: أن الواقع البدعي والخرافي الذي يعاني منه المسلمون اليوم يفند زعم الشيخ محمد عبده؛ لأن طائفة غير يسيرة من العوام والمثقفين على حد سواء ترتكس في حمأة وثنيات وضلالات تذكرنا بعصور الوثنية المتسلطة، وكأن هذه البشرية لم تسعد يومًا ببزوغ فجر الإسلام يمدّ لها ظلال الوحي وارفة مخضرة، ويضوي دياجيها بأنوار الهدى سخية ندية. فما رأي الشيخ عبده في عصر تعلق فيه الناس بضرائح الموتى مستغيثين، وجعلوا للقبور مناسك حج ومواسم أعياد، وأقسموا بالطعام والشراب، والأولياء والآباء، وتعاطوا السحرة والكهانة، وآمنوا بالطيرة والتشاؤم، وهلم جرًّا وسحبًا.. فهل هذا عصر تمكّن فيه التوحيد من النفوس فانتفى عن صناعة التماثيل حكم التحريم؟

الرابع: أن من أصول هذا الدين سـدَّ الذرائع إلى الفساد في كل عـصر ومصـر، فلا غرو إذن أن تسـد الأبواب والمنافذ التي تتـسرب منها شـوائب الشركيـات كبيـرة كانت أو صغيرة، جليـة أو خفية، (ولاسيما أنه لم يشـرع -أي الدين- لجيل أو جيلين، وإنما شرع للبشرية كلها في شتى بقاعه، وما يستبعد في بيئـة قد يقبل في أخرى، وما يعتبر مستحيلاً في عصر، قد يصبح حقيقة واقعة في عصر آخر قريب أو بعيد)[1] .

ومما يثير كوامن الحزن والأسـى أن فتوى الشيخ محمد عبده طارت كل مطـار فتلقفها مقلدوه من أشيـاع المدرسة العقلية، وتهـافت عليها أهل البدع والأهواء ممن فـي نفوسهم شيء من عقـيدة السلف الصـالح، ناهيك عن الجهلة الذين يسـمعون الفـتوى فيـرددونها كالببـغاوات قائلين: فلان الكبير قـال. . وعلان المشهور أفتى، وزلة العالم مـضروب بها الطبل كما يقولون.

ولمحمد عبده شطحـات كثيرة استدرجه إليها العقل الجـامح الأرعن في غيبة الضوابط الشرعية المقيدة للفهم والتأويل، وهذه الفتوى التي بذلها رخيصة في مسألة صناعة التماثيل ونحتـها دليل على شروده عـن منابع الوحي الصافي؛ لأن تعليله شـاذ هالك أملاه الرأي ساعة إبحاره الضال المضلل، وما هكذا يا سعد تورد الإبل!

١٢- إنكار عالم الجن:

الجن صنف من المخلوقات الـعاقلة المكلفة ينتـمي إلى عالم مسـتتر غـير منظور، لا تخضع حقيقـته لسطوة الحس، مع التمتع بقدرات خارقة على التشكل والتـجسد، وسرعة الحركة والانتقال.

ولما كانت طبيـعة هذا المخلوق قائمة على التسـتر والتخفي، أنكر الحسِّيون وجوده، وتأولوا النصوص الواردة فـيه بما يحرف الكلم عن مواضعـه، ويفرغ الألفاظ من معـانيها الأصلية؛ ذلك أن إيمانهم مـقتصـر على ما يلمس لمس اليـد، وعقلهم لا يقبل غـير نداء الحقـائق العارية عن أثواب الغيـبيات، ومذهـب هؤلاء أطلق العنان للعقل يبحـر في آفاق الفهم والتـأويل من غير خطم أو أزمـة، فلا الوحي يعصـمه ساعة الحـيرة من زلق، ولا

(١) «الحلال والحرام في الإسلام» للقرضاوي (٨٦، ٨٧).

المنطق يقيله لحظة الغبش من عثار، حتى أصبح الحديث عن عالم الجن حافلاً بتأويلات شاذة وآراء مختلة ليس عليها أثارة من علم أو فهم.

والحق أن مدرسة محمد عبده العقلية كان لها دور أي دور في إشاعة بدعة إنكار وجود الجن على الصورة الواضحة التي رسمها القرآن وبينتها السنة، يقول: «وقد قلنا في المنار غير ما مرة: إنه يصح أن يقال: إن الأجسام الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة، وتسمى بـ (بالميكروبات) يصح أن تكون نوعًا من الجن، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض، قلنا ذلك في تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخز الجن، على أننا نحن المسلمون لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم وقرره الأطباء، أو إضافة شيء مما لا دليل عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية، فنحمد الله على أن القرآن أرفع من أن يعارضه العلم».

والرد على هذا الفهم الشاذ لحقيقة الجن يقتضي بسط الحديث عن الحقائق المعروضة في الكتاب والسنة حول هذا المخلوق، ليتبين - بوضوح وجلاء- تهافت التصورات الغارقة في أوحال المخالفة، والسادرة في ظلمات الخرافة، ومن هذه الحقائق:

أ- مادة الجن:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٦، ٢٧].

ففي الآيتين مقابلة بين الإنس والجن من حيث مادة الخلق، وتأكيد على أن الجان سابق للإنسان في الخلق، كما أن الجان في أول أمره خلق من السموم، وهو لهب النار الخالص.

ب- مراتب الجن في الصلاح والفساد:

يقول عز وجل: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ﴿١٤﴾ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٤-١٥].

فمن الجن طائفة أسلمت فتحرت بذلك الهدى والرشد، وطائفة ظلمت نفسها بالكفر، فحق عليها العذاب.

ج- الجن مكلفون:

فالجن مكلفون بالأوامر والنواهي، ومخاطبون بالأصول والفروع بحسبهم، من أطاع الله فاز برضاه ودخل الجنة، ومن عصى الله استحق سخطه ودخل النار، وإليك نصوص من القرآن الكريم تبين هذا الخطاب التكليفي أوضح البيان وأجلاه، وتحدِّد في الآن عينه نتائج الامتثال أو العصيان.

قال تعالى: ﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ**﴾ [الأنعام: ١٣٠]. وقال تعالى: ﴿**وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ (٤٦) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ [الرحمن: ٤٦-٤٧]. وقال عز من قائل: ﴿**قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ فِي النَّارِ**﴾ [الأعراف: ٣٨]. قال عز وجل: ﴿**لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾ [السجدة: ١٣].

ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية حقيقة تكليف الجن قائلاً: «الجن مأمورون بالأصول والفروع بحسبهم، فإنهم ليسوا مماثلين للإنس في الحد والحقيقة، فلا يكون ما أمروا به ونُهوا عنه مساويًا لما على الإنس في الحد، لكنهم مشاركون في جنس التكليف، بالأمر والنهي، والتحليل والتحريم، وهذا ما لم أعلم فيه نزاعًا بين المسلمين»[1] .

د- طعام الجن:

روى البخاري عن أبي هريرة أنه كان يحمل مع النبي ﷺ إداوة لوضوئه وحاجته، فبينما هو يتبعه بها فقال ﷺ: «**من هذا؟**» فقال: أنا أبو هريرة، فقال ﷺ: «**ابغني أحجاراً استنفض بها، ولا تأتني بعظم ولا بروثة**». فأتيته بأحجار أحملها في طرف ثوبي حتى وضعت إلى جنبه، ثم انصرفت حتى إذا فرغ مشيت معه، فقلت: ما بال العظم والروثة؟ قال ﷺ: «**هما من طعام الجن، وإنه أتاني وفد جن نصيبين- ونعم الجن- فسألوني الزاد، فدعوت الله لهم ألاَّ يمروا بعظم ولا بروثة إلا وجدوا عليها طُعمًا**»[2] .

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٤/ ٢٣٣).

(٢) رواه البخاري في «فضائل أصحاب النبي ﷺ»، باب: ذكر الجن.

هـ- دواب الجن:

روى مسلم عن ابن مسعود ﷺ أن الجن سألوا الرسول ﷺ الزاد، فقال: «**لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه، يقع في أيديكم أوفر ما يكون لحمًا، وكل بعرة علف لدوابكم**»[1].

فللجن دواب كما أخبر الحديث، وعلفها هو بعر دواب الإنس.

وتأسيسًا على تأويل محمد عبده يكون في (الميكروبات) أهل الصلاح وأهل الفساد، وتكلف بالأوامر والنواهي، وتخاطب بالأصول والفروع، ويصبح لها طعام الروث والعظام، ودواب تستغلها، وتعاقب على كفرها بالنار، وتجزى على إيمانها بالجنة، وهذا- لعمري- هراء لا يقول به عاقل، ونصوص الشرع تقطع بوجود الجن، وتبين- في أوضح صورة وأجلى بيان- حقائقه المستورة، ودقائقه الخفية.. ومصدر هذا الهراء- دون أدنى شك- هو قول المتأولين المكذبين أنه لا علم عندهم بوجود الجن، وعدم العلم لا ينهض دليلاً صالحًا للاحتجاج؛ لأنه منطق فج عابه القرآن الكريم على الكفرة في قوله عز وجل: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ**﴾ [يونس: ٣٩].

يقول ابن تيمية: «لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في وجود الجن، ولا في أن الله أرسل محمدًا ﷺ إليهم، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن، أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فهم مقرون بهم كإقرار المسلمين، وإن وجد فيهم من ينكر ذلك، كما يوجد في المسلمين من ينكر ذلك... كالجهمية والمعتزلة، وإن كان جمهور الطائفة وأئمتها مقرين بذلك»[2].

١٣- خرافة تحضير الأرواح:

ليس من شك أن تحضير الأرواح من الحيل الخبيثة التي باتت وسيلة الدجاجلة والمشعوذين إلى جيوب الناس لابتزازهم وأخذ مالهم دون حق، وغالبًا ما يتم هذا التحضير في حجرة مظلمة، وعن طريق شخص يسميه (الروحانيون) بالوسيط، ويزعمون له استعدادًا فطريًا يتيح له التواصل الناجح مع الروح المستدعاة.

---

(١) رواه مسلم في «كتاب الصلاة»، باب: الجهر بالقراءة في الصبح، والقراءة على الجن.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٠).

وقد صادفت هذه البدعة رواجًا منقطع النظير في بلاد المغرب، واتخذت شكلاً مميزًا يعرف بـ (الكأس)، إذ يوزع الوسيط الحروف على مائدة، ثم ينفخ في كأس فارغة، ويستدعي روح ميت يعرفه، وما أن يلقي الحاضرون أسئلتهم عن الماضي والحاضر والمستقبل، حتى تبدأ الكأس في التحرك نحو الحروف مؤلفة الجواب المطلوب.

وموقف الشريعة الإسلامية واضح من مسألة تحضير الأرواح لا ينكره إلا مكابر مَرَد على العناد، فالروح إذا فارقت البدن انتقلت إلى عالم البرزخ، ووكل بها حفظة أقوياء أمناء، ثم هي في جحيم العذاب أو نعيم اللذة، بحسب أعمال أصحابها في دار الدنيا، فكيف يصح في منطق العقلاء أن تنفلت الروح من مدارها البرزخي لتأوي إلى حجرات مظلمة، وتحلق فوق جلسات مريبة تهتك فيها حرمات الغيب، وعلمه عند الله تعالى وحده، لا يُظهر على غيبه أحدًا إلا من ارتضى من رسول: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (٢٦) إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٦-٢٧].

فالأرواح المزعومة -إذن- شياطين تغرر بالناس وتتلاعب بعقائدهم قصد إفساد الدين وإطفاء نور الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

١٤- اعتقاد بعض الصوفية أن الدعاء سوء أدب مع الله تعالى:

ذهب بعض الصوفية إلى أن الدعاء سوء أدب مع الله تعالى؛ لأنه عز وجل مطلع على أحوال عباده اطلاعًا دقيقًا يغني عن سؤاله وطلب عونه، ومن ثم يكون الدعاء قادحًا في العلم الإلهي بتهمة النقص وعدم الإحاطة.

وهذه البدعة روج لها الأثر الإسرائيلي: (حسبي من سؤالي علمه بحالي)، وهو أثر لا أصل له في المرفوع، نص البغوي على ضعفه في تفسير سورة الأنبياء، وأورده ابن عراق في (تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة) وقال: (قال ابن تيمية: موضوع)[1] ، وضمنه الألباني (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة) مستنكرًا عزوه إلى إبراهيم عليه السلام، يقول: (وبالجملة فهذا الكلام المعزو لإبراهيم عليه السلام لا يصدر من مسلم يعرف منزلة الدعاء في الإسلام، فكيف يقوله من سمانا مسلمين)[2] .

---

(١) «تنزيه الشريعة المرفوعة» (١/ ٢٥٠).

(٢) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (١/ ٢٩).

فليس من السائغ نقلاً وعقلاً أن يكون الدعاء اتهامًا لله تعالى على اعتقاد بعض الصوفية، وقد حفل القرآن الكريم بأدعية الأنبياء، كدعاء موسى ربه عندما أمره بالذهاب إلى فرعون لتبليغ رسالة الله: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي (٢٥) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (٢٦) وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي (٢٧) يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه: ٢٥-٢٨]، ودعاء زكريا عليه السلام: ﴿رَبِّ لا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩]، وغيرهما.

ولاشك أن القائل بهذه الفرية جاهل بمنزلة الدعاء في الإسلام التي حضت الإنسان على التوجه إلى خالقه بالقلب السليم، واليقين الجازم، والإخلاص التام ساعة الحاجة ووقت الطلب، دفعًا لمكروه، أو استجلابًا لخير، أو إعانة على نوائب الدهر، والإنسان يسعد في دعائه بلحظات روحية مخضلة، وتحليقات نفسية مرفرفة تعلن فيها الجوانح والجوارح وقوفها بباب الواحد القهار، وخضوعها لمشيئته المطلقة، واسترفادها لعطائه الذي لا ينضب.

وإليك شواهد من القرآن والسنة تبين أوضح البيان منزلة الدعاء في الإسلام:

أ- القرآن الكريم:

- قال تعالى: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥].

- قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠].

- قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

- قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

- قال تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٥].

ب- السنة المطهرة:

- عن النعمان بن بشير ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**الدعاء هو العبادة**»(١) ثم قرأ: ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**﴾ [غافر: ٦٠].

- عن أبي هريرة ﷺ أن الرسول ﷺ قال: «**من لم يدع الله يغضب عليه**»(٢).

- عن أبي هريرة ﷺ أن الرسول ﷺ قال: «**ليس شيء أكرم على الله من الدعاء**»(٣).

ومما يزيد الدعاء جلالاً ورفعة أن بعض العبادات قد جاء في القرآن الكريم بمعنى الدعاء كالصلاة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ [الأحزاب: ٥٦]. قال الإمام القرطبي في تفسير الآية: «هذه الآية شرَّف الله بها رسوله ﷺ في حياته وموته وذكر منزلته منه، والصلاة من الله رحمته ورضوانه، ومن الملائكة الدعاء والاستغفار، ومن الأمة الدعاء والتعظيم لأمره»(٤).

وقد سئل الإمام المالكي ابن رشد الجد عمن يقول: لا حاجة لنا بالدعاء؛ لأنه لا يرد قضاء ولا قدرًا، فأجاب: «من زعم أنه لا يحتاج إلى الدعاء فقد كذب وعصى، فيلزمه أن يقول: لا حاجة إلى الطاعة والإيمان؛ لأن ما قضاه الله من الثواب والعقاب لا يمنعه، ولا يدري هذا الأخرق الأحمق أن مصالح الدنيا والآخرة قد رتبها الله سبحانه على الأسباب، ومن ترك الأسباب بناء على ما سبق به القضاء لا يفيده الدعاء لزمه ألاَّ يأكل ولا يشرب إذا جاع وعطش، ولا يتداوى إذا مرض، وأن يلقى الكفار بغير سلاح، ويقول في ذلك: ما قضاه الله تعالى لا يرد. وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، وما أحرى هذا الجاهل على الجرأة على الله تعالى بإنكار الشرع، وما ارتكبه الله تعالى في الطبع»(٥).

---

(١) أخرجه أصحاب السنن بسند صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٦٥٨)، والترمذي (٥/ ١٦٢)، وابن ماجه (٢/ ١٢٥٨)، والحاكم (١/ ٤٩١)، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وحسنه الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (مج ٦ / ق١ / ٣٢٤).

(٣) أخرجه الترمذي (٥/ ١٢٥)، وابن ماجه (٢/ ١٢٥٨)، وحسنه الألباني في «صحيح سنن ابن ماجه» (٢/ ٣٢٤).

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (١٤/ ٢٣٤).

(٥) «فتاوى ابن رشد» (٣/ ١٦٣٢).

وهذا قليل من كثير، وصبابة من غدير، فالشواهد على فضل الدعاء ومنزلته لا تكاد تعد ولا تحصى، وهي جميعًا تتضافر على الحض عليه، والإكثار منه، والإخلاص فيه، تمكينًا للعبودية الصحيحة التي تخضع العبد لربه، وتذله في طاعته، وتظهر فقره عند أبواب غناه، وتكشف خطيئته عند عتبات عفوه ورضاه، فمن رغب عن الدعاء فكأنه استكبر عن عبادة الله واستنكف من التذلل إليه غطرسة وتعجرفًا، ولذلك استحق غضب الله وسخطه، وبئس المصير.

فالدعاء ليس إعلامًا بحاجة العبد، أو إعلانًا عن طلبه كما فهمه ابن عطاء في حكمه المشهورة، فقال: «سؤالك منه اتهام له»، وإنما هو تجسيد لمعاني الطاعة والخضوع، وإظهار لحقائق الفقر والعوز، فإن الله عز وجل ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧]، و ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر: ١٩]. وما أحوج الحكم العطائية إلى ناقد حصيف يكشف القناع عن مخالفاتها القادحة في العقيدة، وأوهامها المزرية بالشرع، ولاسيما أنها تأسر القارئ، بطلاوة أسلوبها، وحلاوة إنشائها، فلا يملك إلا أن ينساق وراء مقولاتها انسياق مبهور فاقد للتمييز، أو إمعة مسلوب الإرادة، والداء كل الداء في الأدب الرقيق المطبوع الذي ينشئه نبغاء المتصوفة، فيحبّب الناس فيهم، وفيما يدعون إليه من عقيدة الحلول والاتحاد، وأفكار العصمة والتقديس، وبدع الرقص والشطح، وهلم جرًّا.

وقد صادفت شريعة غلاة الصوفية بأدبياتها المختلفة - للأسف الشديد - الجنان الواعي، والأذن الصاغية، فكان لها الانتشار الواسع، والحظوة الكبيرة في الأنفس والآفاق، بسبب سكوت العلماء، وتنصلهم من الدور الإصلاحي المنوط بهم.

١٥- التفريق بين العقيدة والعمل في الاحتجاج بخبر الواحد:

يدعي الجهلة بالسُّنة أن الأمور الغيبية والمسائل الاعتقادية لا تثبت بحديث الآحاد، لإفادته الظن الراجح دون العلم واليقين، ومن ثم يعمل بخبر الواحد في دائرة العمليات فقط، ولا يتجاوزها إلى العلميات التي تحتاج إلى دليل أقوى وأمتن.

ولسنا نعلم لهذا التفريق بين العقيدة والأحكام في الاحتجاج بالخبر الواحد سندًا من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح من أئمة المذاهب وغيرهم إلا مجرد الخيال المختل، والوهم الساقط، ونحن إذا تأملنا النصوص القرآنية والحديثية التي حثت على

طاعة الرسول ﷺ نجدها دالة بعموماتها وإطلاقاتها على وجوب الأخذ بالحديث في العقائد والأحكام من غير تفريق، سواء كان الخبر متواترًا أو آحادًا، ولا يشترط فيه إلا الصحة التي يعنى بها أهل الصناعة الحديثية.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] عام في وجوب الأخذ بالأحاديث الثابتة بغض النظر عن طريق ورودها هل من جهة التواتر أو الآحاد، وصيغة العموم والشمول في الآية هي (ما)، فالتفريق، إذن، بين العقائد والأحكام تخصيص لهذا العموم، والتخصيص عند الأصوليين: «قصر العام على بعض أفراده بدليل مخصص»، فأين الدليل المخصص في هذه المسألة؟ إنه -ورب الكعبة- استثناء داحض، وتفريق مردود.

يقول ابن القيم في رد هذه الدعوى الباطلة: «وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات، كما تحتج بها في الطلبيات العمليات. ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه دينًا، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم يزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله تعالى وأسمائه وصفاته، فأين سلف المفرقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ويحيلون على آراء المتكلمين، وقواعد المتكلفين، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين، وادَّعوا الإجماع على هذا التفريق، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعًا عن إمام من أئمة المسلمين، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين، فنطالبهم بفرق صحيح بين ما يجوز إثباته بخبر الواحد من الدين، وما لا يجوز، ولا يجدون إلى الفرق سبيلاً إلا بدعاوى باطلة»[1].

وإذا كان هذا التفريق باطلاً بالإجماع لمناقضته مذهب السلف، وتمالؤ الأدلة على إدحاضه، فإنه من جهة المنطق السليم متداعٍ منهار؛ لأنه يوجب الفصم بين العلم والعمل،

(١) «أعلام الموقعين» (٢/ ٤١٢).

والعمل والعلم، وهذا تصور سقيم لا يقول به عاقل يدرك ضرورة التلازم بين الجانبين، وحتمية الاقتران بين الطرفين، وصولاً إلى الثمرة النافعة في الموقف والسلوك.

وقد نص الشيخ الألباني في رسالته القيمة: «الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام» على بدعية هذا التفريق فقال: «وبالجملة فأدلة الكتاب والسنة، وعمل الصحابة، وأقوال العلماء تدل دلالة قاطعة على ما شرحنا من وجوب الأخذ بحديث الآحاد في كل أبواب الشريعة سواء كان في الاعتقاديات أو العمليات، وأن التفريق بينهما بدعة لا يعرفها السلف»[١] .

وقد وفق محدث العصر في الرد على شبهات القائلين بهذه الدعوى، وإقامة البراهين الصحيحة على حجية الخبر الواحد في العقائد والأحكام على حد سواء، فأتى -على عادته- بالتحقيقات النفيسة في البحث والنظر والاستدلال، جزاه الله خير الجزاء، وجعل الجنة مثواه.

****

(١) «الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام» (٥٨).

** من مخالفات الطهارة **

إن شأن الطهارة ليس بهين في دين الإسلام؛ لأنها مفتاح الصلاة، وسبيل إلى قبول العبادة، وباختلالها يحرم الإنسان من ثواب التكليف، وقد يأثم لتقصيره في تحصيل أسبابها وشروطها، أو اجتهاده في الزيادة على المشروع فيها بقصد المبالغة في الطاعة والتعبُّد.

ومن هنا ندرك خطورة الابتداع في باب الطهارة، واجتراح المخالفة فيه، فكم من وضوء لا يجزئ؛ لأن صاحبه أخلّ بركن فيه، وكم من صلاة لا تغني عن مؤديها شيئًا؛ لأنه قصَّر في طهارة ثوبه وبدنه، بل إن الإنسان يعذّب في قبره لعدم تنزهه من البول كما في الحديث الصحيح.

ولم تسلم طهارة المسلم من شوائب بدع ومخالفات جرى بها العمل قديمًا وحديثًا، ولم ينكرها منكر، جهلاً بالسنة، أو محاباة لسلطان الاعتياد العامي، أو اعتقادًا بأن شيعوعة الفعل تدل على جوازه.

وقد تَلوَّح لي في غمار هذه التصحيحات أن ما استقصيته من ممارسات شائنة في باب الطهارة ينتمي إلى دائرتين اثنتين:

دائرة المبتدعات: ومفهوم البدعة هو كل ما استدرك على الشرع بزيادة أو نقصان، وقصد بهذا الاستدراك المبالغة في التعبد والطاعة، ويكون مصدر الابتداع الغلو في الدين، أو العمل بالحديث الضعيف والموضوع، أو اتباع الرأي المذموم والاستحسان الباطل.

دائرة المخالفات: وهي المحرمات والمكروهات التي نص الشرع على حكمها منذ قرون غير يسيرة، فهي ذات جذور متأصلة في تربة التاريخ، ولم تكن من مخترعات الناس ومحدثاتهم في الدين.

ومن الفروق الدقيقة بين البدعة والمخالفة أن المخالف للأمر الشرعي كالزاني والسكير يدرك أنه عاصٍ مذنبٌ أتى فعلاً يذم مجترحه ويستحق عليه العقاب، بينما المبتدع زيّن له سوء عمله فرآه حسنًا، وربما اعتقد له فضلاً زائدًا لا يتوافر في العمل المشروع، وهو من هذا الوجه مستدرك على الشرع، ومعاند له ومضاهٍ، ومن ثم فإن كل بدعة مخالفة، وليست كل مخالفة بدعة.

أما المنهج الذي ارتضيناه منارة تجلّي كوامن البحث، وصوى تضيء شعاب الدرس، فيمكن تحديده فيما يلي:

أ- رصد المخالفات الشائعة التي لم يتصدّ لها تصديًا حاسمًا، وكنت أنتقي منها ما كان ذا حظ كبير من الشيوع والذيوع؛ لأن المخالفة إذا عمّت وطمّت صار لها سلطان على النفوس لا يقهر بحكم الإلف والتعود.

ب- كشف عوار المخالفة استنادًا إلى الكتاب والسنة وأقوال المجتهدين وفقهاء المذاهب التي يستضاء بها في استبطان النصوص ولا يحتج بها على الشرع، وقد رأيت أن أثريَ المباحث بمعالجات أصولية وحديثية تسعف في استجلاء دلالات الخطاب الشرعي ومراميه، وتعين على تحديد مراتب الأدلة جريًا على منهج أطباء الحديث ونقدته في التمييز بين الصحيح والسقيم.

ج- وحفاظًا على اتساق المنهج واستوائه لم أعن بالخوض في جزئيات الأحكام الفقهية ودقائقها التي من شأنها أن تسوق هذه التصحيحات إلى نفق الخلافيات ومتاهة الفروع، مما يكون له بالغ الأثر في التجني على مقاصد العمل وإفساد ثمراته. ومع ذلك حرصت على جلب آراء المذاهب الفقهية في بعض المسائل، لاسيما حين يتحد حكمها ومنزعها، ويتشابه مأخذها ومشربها، وكنت أقف منها موقفين بحسب التزامها جادة الحق أو حيادها عنه. الأول: الإفادة منها والاستئناس بفهمها. والثاني: الرد عليها ونقض حججها.

ومن المخالفات التي عنينا برصدها في هذا العمل، وفضح زيفها بالحجة الدامغة والبرهان المنير:

١- تقدير النجاسة المغلظة بالدرهم البغلي:

من البدع التي شابت باب الطهارة وقيدت الشرع فيه بتقييدات مختلة، وخصصته بتخصيصات معتلة، تقدير النجاسة المغلظة[١] بالدرهم البغلي[٢] فإذا كانت النجاسة أقل

---

(١) ذهب الشوكاني في «السيل الجرار» (١/ ٤٢) إلى أن الوصف لبعض النجاسات بالتغليظ ولبعضها بالتخفيف هو مجرد اصطلاح لا يرجع إلى دليل.

قلت: درج الفقهاء على التمييز في بعض الأحكام بين المغلظ والمخفف كالعورة مثلاً، وذلك تدقيقًا منهم في تحديد مراتب الأشياء وتلمس الأحكام الشرعية المناسبة لكل مرتبة، وهذا التمييز- وإن لم يستند إلى دليل- فإنه مستفاد من أعراف الناس ومعقولات الأشياء، فإذا قال قائل: وصف بعض العورة بالتغليظ وبعضها بالتخفيف لا دليل عليه، قلنا: فهل يختلف اثنان في أن عورة الفخذ أخف بكثير من عورة الفرج؟

(٢) الدرهم البغلي نسبة لضراب للدراهم اشتهر باسم رأس البغل، وتقدر سعته بسعة الراحة وبعقد الإبهام، أفاده عواد في تعليقه على كتاب «الديارات» للشابشتي (ص١٩٤، ط٣، بيروت). انظر: «نقل النديم وسلوان الكظيم» لشيخنا محمد بوخبزة، نسخة مخطوطة، ص (٦٧).

من الدرهم عفي عنها ولم يحتج إلى تطهيرها، وهذا مذهب الحنفية الذي روجت له كتبهم كـ(الهداية) وغيره، وحجتهم في الموضوع حديث موضوع، وقياس فاسد.

أما الأول فما يذكر عن أبي هريرة مرفوعًا: «إذا كان في الثوب قدر الدرهم، غسل الثوب، وأعيدت الصلاة». أخرجه الدارقطني في سننه (١/ ٤٠١)، وقال: «لم يروه عن الزهري غير روح بن غطيف، وهو متروك الحديث»، وذكره الحافظ الزيلعي في «نصب الراية» عن ابن حبان أنه قال: «هذا حديث موضوع لا شك فيه، لم يقله رسول الله ﷺ، ولكن اخترعه أهل الكوفة، وكان روح بن غطيف يروي الموضوعات عن الثقات»[(١)]، ونص على وضعه الشيخ الألباني في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة»[(٢)]، وحقق فيه القول بما يشفي الغليل.

وللحديث طريق أخرى بلفظ مغاير وهو: «الدم مقدار الدرهم يغسل وتُعاد منه الصلاة» أخرجه الخطيب (٩/ ٣٣٠)، وفي سنده نوح بن أبي مريم، وهو متهم بالكذب، ونص الألباني على وضعه في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة»[(٣)]، وقال الحافظ أحمد بن الصديق الغماري في «المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير»: «كأن هذه عبارة من القدوري والهداية وأمثالهما من كتب الحنفية أصحاب هذا الرأي، وأكثر المقلدة وضعًا للحديث حبًا في نصرة المذهب»[(٤)].

وأما الثاني فهو قياس الحنفية الدرهم البغلي على حلقة الدبر، مع أن مذهب أبي حنيفة يمنع جريان القياس في التقديرات، ثم إن فساد الاعتبار قادح في قياسهم هذا لمخالفته النص الموجب للتطهير من غير تفريق بين اليسير والكثير من النجاسة، يقول صاحب المراقي:

والخلف للنص أو إجماع دعا … فساد الاعتبار كل من وعا

فالحق أنه لا حد لقليل النجاسة وكثيرها؛ لأن النص الموجب للتطهير لم يفصل كما قال الشافعي وزفر، ومن زعم تقييدًا بالدرهم البغلي أو سواه فعليه بالدليل الناهض من

---

(١) «نصب الراية» (١/ ٢١٢).
(٢) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (١/ ١٨٠).
(٣) نفسه (١/ ١٨١).
(٤) «المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير» (٤٨).

الشرع، وما أحسن رد ابن حزم على الحنفية في هذه المسألة حين قال: «وتعلق بعضهم في الدرهم البغلي بحديث ساقط، ثم لو صح لكان عليهم؛ لأن فيه الإعادة من قدر الدرهم، بخلاف قولهم، وقال بعضهم: قيس على الدبر، فقيل لهم: فهل قستموه على حرف الإحليل ومخرج البول، وحكمها في الاستنجاء سواء، وقد تركوا قياسهم هذا إذ لم يروا إزالة ذلك من الجسد بما يزال به من الدبر، وأما من لم ير غسل ذلك فرضًا فالسنن التي أوردناها مخالفة لقوله، وبالله تعالى التوفيق»[١] .

٢- كراهة استقبال القمرين واستدبارهما عند التخلي:

شاع في كتب المذاهب الأربعة القول بكراهة استقبال القمرين واستدبارهما عند قضاء الحاجة، وتباينت تعليلات الفقهاء لهذا الحكم تبعًا لتباين الأفهام واختلاف المدارك:

١- فقال فقهاء الحنفية: لأن القمرين (من آيات الله الباهرة، وقيل: من أجل الملائكة الذين معهما)[٢] ، وقد أغرقوا في التفريع والتفصيل، فميزوا بين استقبالهما في البنيان واستقبالهما في الصحراء على غرار القبلة، وبين استقبال عينهما واستقبال جهتهما وضوئهما، وبين وجودهما في كبد السماء وتواريهما وراء السحاب.

٢- وقال فقهاء المالكية (لأنه ورد أنهما يلعنانه)[٣] .

٣- وقال فقهاء الشافعية: (لشرف القسم بهما فأشبها الكعبة)[٤] .

٤- وقال فقهاء الحنابلة: لأنه (روي أن معهما ملائكة، وأن أسماء الله مكتوبة عليهما)[٥] .

وحق للإمام الشوكاني أن يعدّ هذا الحكم من غرائب أهل الفروع[٦] فإنه من البدع التي لم تشهد لها سنة صحيحة ولا سقيمة، وقد اغتر به من اغتر انسياقًا وراء الحديث الباطل : (نهي أن يبول الرجل وفرجه بادٍ إلى الشمس والقمر). رواه الحكيم الترمذي في كتاب (المناهي)، وقال ابن حجر في (التلخيص الحبير): «وهو حديث باطل لا أصل له،

---

(١) «المحلى» (١/ ١٠٦).
(٢) «حاشية ابن عابدين» (١/ ٢٢٨).
(٣) «مواهب الجليل» (١/ ٢٨١).
(٤) نقلاً عن «نيل الأوطار» (١/ ١٠٢).
(٥) «المقنع» (١/ ٢٥، ٢٦).
(٦) «السيل الجرار» (١/ ٧٠).

بل هو من اختلاق عباد بن كثير)[١] ، وقال النووي: «حديث باطل لا يعرف»[٢]، وحكم الألباني ببطلانه في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة»[٣] ، وأنكر على الحنابلة، وهم أسعد الناس بالسنة وأقربهم إلى مواردها، أن يضمنوا كتبهم مثل هذه المبتدعات الساقطة، مما يلزم الفقهاء جميعًا - على تباين مشاربهم ومنازعهم- بالرجوع إلى فقه الكتاب والسنة وتنصيبه حكمًا مطاعًا في ميدان التشريع.

فإذا عرفت بطلان هذا الأثر من جهة إسناده فاعلم كذلك أن المسوغات التي تعلق بها فقهاء المذاهب في القول بكراهة استقبال القمرين واستدبارهما عند التخلي لا يقوم منها شيء على ساق، والدليل ما رواه الشيخان وأصحاب السنن عن أبي أيوب الأنصاري مرفوعًا : «**لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بغائط أو بول، ولكن شرقوا وغربوا**»، ومحل الشاهد من الحديث قوله: «**ولكن شرقوا أو غربوا**»، إذ لابد أن يكون القمران بالشرق أو الغرب، ولو كان الشرع يكره استقبالهما أو استدبارهما عند التخلي لما أجاز التشريق والتغريب، تحاشيًا لاستقبال القبلة واستدبارها.

ومن اطلاع الشيخ الألباني وفقهه السديد أنه وقف على دليل يرد هذه الهرطقة ويدحضها، وهو قول النبي ﷺ : «**الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيامة**»[٤] ، ويؤخذ منه أن إلقاء القمرين في النار ليس فيه من معاني الإكرام والتجلة شيء، إذ يستبعد أن يكون هذا مصير من تكتب عليه أسماء الله عز وجل، وتحفه الملائكة من كل جانب.

وزد على هذا أن القول بالكراهة المزعومة يدفعه العقل الراجح والطبع السليم؛ لأن تبجيل القمرين على هذا النحو يستتبع احترام مخلوقات كثيرة وردت نصوص في فضائلها وفوائدها كالنجوم مثلاً، وقد سقط بعض الفقهاء في فخ هذا التلازم، فقاس النجوم على القمرين عند قوله بكراهة استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة، وهذا من باب قياس الباطل على الباطل.

---

(١) «التلخيص الحبير» بهامش «الفتح العزيز» بهامش «المجموع» (١/ ٤٥٨).

(٢) «المجموع شرح المهذب» (٢/ ٩٤).

(٣) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (٢/ ٣٥٠-٣٥١).

(٤) أخرجه الطحاوي في «مشكل الآثار» (١/ ٦٦-٦٧)، وقال الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ٣٢) : «وهذا إسناد صحيح على شرط البخاري».

هذا؛ ومن فقهاء المالكية من قال بجواز استقبال القمرين عند قضاء الحاجة، وهو ما اعتمده خليل في مختصره حين قال: «لا القمرين وبيت المقدس»(١)، وشرحه الحطاب بقوله: «قال في التوضيح عن ابن هارون أنه يجوز عندنا استقبال الشمس والقمر لعدم ورود النهي»(٢).

ومن الشافعية كذلك من رد هذه البدعة وانتقد القائلين بها، وفي مقدمتهم النووي في «المجموع» حين قال: «قال المصنف في التنبيه وكثيرون من أصحابنا: يستحب ألاَّ يستقبل الشمس ولا القمر، واستأنسوا فيه بحديث ضعيف، وهو مخالف لاستقبال القبلة في أربعة أشياء: الأول: أن دليل القبلة صحيح مشهور، ودليل هذا ضعيف، بل باطل، ولهذا لم يذكره المصنف ولا كثيرون ولا الشافعي، وهذا هو المختار؛ لأن الحكم بالاستحباب يحتاج إلى دليل، ولا دليل في المسألة. الثاني: يفرق في القبلة بين الصحراء والبناء كما سبق، ولا فرق هنا، صرح به المحاملي وآخرون. الثالث: النهي في القبلة للتحريم، وهنا للتنزيه. الرابع: أن في القبلة يستوي الاستقبال والاستدبار، وهنا لا بأس بالاستدبار، وإنما كرهوا الاستقبال وهذا هو الصحيح المشهور، وبه قطع المصنف في التنبيه والجمهور، وقال الصيميري وأبو العباس الجرجاني في كتابه الشافي: يكره الاستدبار أيضًا، والله أعلم»(٣).

٣- التخلي في طرقات الناس:

إن للطريق في السنة المطهرة حقوقًا وآدابًا لا يفهمها كثير من الناس لقصور معارفهم من جهة، وإغضاء أهل العلم عن المنكرات استسهالاً لأمرها أو تقاعدًا وتكاسلاً من جهة ثانية، مما ساعد على فشو ظاهره التخلي في طرقات الناس بصورة تبعث على الغثيان والتقزز، حتى أصبحت شوارعنا في بعض الأحيان مراحيض عمومية تسد الحاجة، لتنجسها الفاحش بالبول والغائط.

وموقف السنة واضح وصريح من هذه الظاهرة الشاذة والمخالفة الصارخة، إذ صرحت به أحاديث صحيحة كحديث أبي هريرة ﵁ في صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ قال: **«اتقوا اللّعّانَيْن»**، قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: **«الذي يتخلَّى في طريق الناس أو**

(١) «المختصر» (١٦).
(٢) «مواهب الجليل» (١/ ٢٨١).
(٣) «المجموع، شرح المهذب» (٢/ ٩٤).

في ظلهم». وحديث معاذ في سنن أبي داود وابن ماجه أن النبي ﷺ قال: «**اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل**» وهو حديث حسن لما له من الشواهد.

وما ذهب إليه بعض فقهاء الشافعية من أن التخلي في طرقات الناس مكروه كراهة تنزيه، مدفوع بظاهر النص الآمر بوجوب الترك من غير صارف، وبحصول المفسدة المترتبة على الفعل، وهي إذاية المسلمين بما ينجس أبدانهم وثيابهم، فضلاً عن أن من الشافعية من خالف هذا الرأي ناصًا على التحريم أو مشيرًا إليه كالنووي والرافعي والبغوي والخطابي.

وقد أحسن الفقيه الحنفي المرغيناني صنعًا حين نص في «بداية المبتدي» على منع شهادة المتخلي في طريق الناس، يقول: «ولا من يفعل الأفعال المستحقرة كالبول على الطريق»، وعلل ذلك بقوله: «لأنه تارك للمروءة، وإذا كان لا يستحيي عن مثل ذلك لا يمتنع عن الكذب فيتهم»(١).

فإذا كان الأكل في الطرقات والأسواق من خوارم المروءة عند فقهاء المذاهب الأربعة، فما بالك بالتخلي في الطريق العام، وفيه ما فيه من إذاية المسلمين، وكشف العورة، وإعراض عن النظافة، لذلك نص علماء المذاهب أيضًا على إدراج هذا الفعل ضمن خوارم المروءة كالآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام»(٢)، والقاضي عياض في «بغية الرائد»(٣) وابن مفلح في «النكت والفوائد السنية»(٤)، وعبارته: «وبوله في شارع ومشرعة»(٥).

ومن ثم فإن التلبس بهذه المخالفة جرحة في الشهادة، وقادح في العدالة؛ لأن من لا يستحيي من الناس في ترك الوقار والتصون وحسن السمت، لا يستغرب منه الكذب.

٤- الوضوء من خروج الدم:

إن فئة غير يسيرة من الناس تتوضأ من خروج الدم من البدن، وحجتها في ذلك مذهب أبي حنيفة وابن حنبل وإسحاق وغيرهم ممن يعدون الدم السائل ناقضًا للوضوء، وقد قيدوا ذلك بالسيلان الكثير الفاحش، ولهم في مقدار الفحش تفصيل، ففسر بما تستفحشه عادة نفس الإنسان، وعين بمقدار الكف، وحدد بمقدار ما يرفع الإنسان بأصابع

---

(١) «الهداية شرح المبتدي» (٣/ ١٢٣).
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي (٢/ ١٠٩). (٣) «بغية الرائد» (٤٠).
(٤، ٥) «النكت والفوائد السنية» (٢/ ٢٦٨).

اليد الواحدة، وهذه تفريعات لحكم ليس له أصل صحيح قوي يخرج الدم عن أصله، وصدق من قال: «ثبّت العرش ثم انقش».

وأشف ما يستدل به أصحاب هذا الرأي ما يذكر عن تميم الداري مرفوعًا: **«الوضوء من كل دم سائل»**، أخرجه الدارقطني (١/ ٤٠١)، وأعلّه بعدم سماع عمر بن عبد العزيز من تميم الداري مع جهالة اليزيديين اللذين في السند، وزاد الألباني علة أخرى وهي تدليس بقية وقد عنعنه[١] . وما يذكر عن أبي هريرة مرفوعًا: **«ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون سائلاً»**. أخرجه الدارقطني (١/ ٤٠١)، وآفته محمد بن الفضل بن عطية، قال أحمد: حديثه حديث أهل الكذب، وقال غير واحد: متروك، كما في الميزان للذهبي، وقال الحافظ ابن حجر: «وإسناده ضعيف جدًّا»[٢] ، وكذلك قال الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته[٣] .

وهناك غير هذا من الأحاديث الموجبة للوضوء من خروج الدم، لكن جميعها معتل الأصل، تالف الإسناد، إذ لا تسلم ممن لا تنهض به الحجة، فكيف إذا عورضت بالصحيح كحديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«لا وضوء إلا من صوت أو ريح»**، رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد وغيرهم، وقال الألباني: «وهذا سند صحيح على شرط مسلم، لكن أعلّه البيهقي وغيره بأنه مختصر من الحديث المتقدم»[٤]، وهذا حديث صالح - على عمومه- لتعضيد البراءة الأصلية، وبقاء الدم على أصله وهو الطهارة، ولا يقبل قول قائل في نقله عن هذا الأصل إلا بدليل قوي، وإلا فتحنا باب التقوّل على الله ورسوله.

وتؤيد هذا الحديث آثار صحيحة، منها ما ثبت في روايات صحيحة «أن النبي ﷺ نزل الشعب، فقال: **«من يحرسنا الليلة؟»** فقام رجل من المهاجرين، ورجل من الأنصار، فباتا بفم الشعب، واقتسما الليلة، وقام الأنصاري يصلي، فجاء رجل من العدو فرمى الأنصاري بسهم فأصابه، فنزعه واستمر في صلاته، ثم رماه بثانٍ فصنع كذلك، ثم رماه

---

(١) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (١/ ٤٨٢).
(٢) «التلخيص الحبير» (٢/ ١).
(٣) «ضعيف الجامع الصغير وزيادته» مج (٥/ ٦٢).
(٤) «تخريج مشكاة المصابيح» (١/ ١٠٢).

بثالث فنزعه وركع وسجد وقضى صلاته، ثم أيقظ رفيقه، فلما رأى ما به من الدماء قال: لم لا أنبهتني أول ما رمى؟ قال: كنت في سورة أحببت ألاَّ أقطعها»، وهو عند البخاري تعليقًا ووصله أحمد وغيره.

والصواب كل الصواب أن يُعدّ هذا الأثر في حكم المرفوع، إذ من المستبعد ألاَّ يطلع الرسول ﷺ على هذا الحدث العظيم، ولو صح إيجاب الوضوء من خروج الدم لما تأخر الرسول ﷺ عن بيان ذلك، وهو في فترة تبليغ الرسالة وتعليم الناس أحكام دينهم، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما عند الأصوليين. وقد تلطخت ثياب الصحابة ﷺ وأجسامهم بالدماء في غمرة المعارك وخارجها، ولم ينقل لنا ناقل ما يصلح للاحتجاج على إيجاب الوضوء من خروج الدم الكثير أو اليسير، مع أن أمر الصلاة ليس بالهين في هذا الدين كما هو معلوم.

واستيفاء لجوانب المسألة أسوق من أقوال المحققين في الفقه والحديث ما يعزز حكم بقاء الدم على أصله وخروجه من دائرة نواقض الوضوء:

١- قال النووي: «وليس في النقض بالقيء والدم والضحك في الصلاة ولا عدمه حديث صحيح»[١].

٢- قال ابن حزم: «لا ينقض الوضوء شيء غيرما ذكرنا، رعاف ولا دم سائل من شيء من الجسد، أو من الحلق، أو من الأسنان، أو من الإحليل، أو من الدبر»[٢].

٣- قال الصنعاني: «والحديث مقرر للأصل دليل على أن خروج الدم من البدن غير الفرجين لا ينقض الوضوء، وفي الباب أحاديث تفيد عدم نقضه عن ابن عمر وابن عباس وابن أوفى»[٣].

٤- قال الشوكاني: «فالواجب البقاء على البراءة الأصلية المتعضدة بهذه الكلية المستفادة من هذا الحديث، فلا يصار إلى القول بأن الدم أو القيء ناقض إلا لدليل ناهض»[٤].

وبهذا يعلم أن الوضوء من خروج الدم ليس له في شرعنا دليل ناهض، وما كان

---

(١) نقلاً عن «خلاصة البدر المنير» لابن الملقن (١/ ٥٥).
(٢) «المحلى» (١/ ٢٥٥).
(٣) «سبل السلام» (١/ ٧٢).
(٤) «نيل الأوطار» (١/ ٢٣٧).

على هذا النحو من الضعف لا يصار إلى القول به سداً لباب الابتداع، والتحكم في دين الله دون حجة أو برهان منير.

٥- غسل الفرج قبل الوضوء:

يعتقد العامة أن غسل الفرج قبل الوضوء من غير حدث زيادة في التنظيف تحسن وضوءهم، وتظفرهم ثواباً فوق الثواب، وهذه بدعة من اختراع أهل الوسواس ممن تلاعبت بعقولهم الإيحاءات الشيطانية، فاستدركوا على الشرع بما لم يأتِ به كتاب ولا سنة ولا قول صاحب.

والأحاديث في صفة وضوء الرسول ﷺ لم تذكر غسل الفرج قبل الوضوء، ومنها ما أخرج البخاري أن رجلاً قال لعبد الله بن زيد رضي الله عنه: أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم، فدعا بماء فأفرغ على يديه فغسل مرتين.. إلى آخر الحديث. أما إذا قضى الرجل حاجته قبل الوضوء، ففي هذه الحالة، يتحتم عليه الاستنجاء أو الاستجمار من البول والغائط كما هو معلوم عند الصبية الصغار.

٦- مسح الرقبة في الوضوء:

إن ما ورد في مسح الرقبة في الوضوء لا يعدو الموضوعات والأخبار الواهية مما لا تقوم به الحجة أو يستقيم به الحكم، وإليك بعض الأحاديث في الموضوع مع بيان وجه العلة، ومواقف المحدثين النقدة:

١- (مسح الرقبة أمان من الغل)، وهو موضوع ليس من كلام الرسول ﷺ، نص على ذلك النووي في (المجموع شرح المهذب)[1]، والسيوطي في (ذيل اللآلئ المصنوعة)[2]، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة[3].

٢- حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «من توضأ ومسح عنقه لم يغل بالأغلال يوم القيامة». أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (٢/ ١١٥)، وسنده ظلمات بعضها فوق بعض، إذ فيه محمد بن أحمد بن محمد أبو بكر المفيد، وهو متهم، قال الحافظ العراقي:

---

(١) «المجموع شرح المهذب» (١/ ٤٦٥).

(٢) «ذيل اللآلئ المصنوعة» (٢٠٣).

(٣) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (١/ ٩٧-٩٩).

(وهو آفته)[١]، وقال الحافظ في اللسان: «وروى مناكير عن مجاهيل»[٢]، وفيه أيضًا أبوسهل محمد بن عمرو الأنصاري المدني ثم البصري، ضعفه يحيى القطان وابن معين وابن عدي، وقال محمد بن عبد الله بن نمير: «ليس يساوي شيئًا» كما في ميزان الاعتدال للذهبي[٣] ، وزاد الألباني علة ثالثة وهي: عمرو بن محمد بن الحسن، قال فيه الدارقطني: «منكر الحديث»، وقال الحاكم: «ساقط روى أحاديث موضوعة عن قوم لا يوجد في حديثهم منها شيء» كما عند ابن حجر في اللسان[٤] ، ولما اجتمعت هذه البلايا في سند واحد لم يتردد الألباني في الحكم على الحديث بالوضع في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة[٥] .

٣- حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده «رأيت رسول الله ﷺ يمسح مرة واحدة حتى بلغ القذال وهو أول القفا»، أخرجه أبو داود (١/ ٢٩) وغيره، وسنده مظلم تضافرت عليه ثلاث علل:

الأولى: ضعف ليث بن أبي سليم الكوفي الليثي تركه يحيى والنسائي وابن مهدي وابن معين وأحمد بن حنبل، والكلام عليه طويل في الميزان للذهبي[٦] .

الثانية: جهالة مصرف والد طلحة، وكان ابن عيينة يقول: ايش هذا طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده[٧] .

الثالثة: الاختلاف في صحبة والد مصرف.

ولهذا ضعف الحديث النووي وابن تيمية وابن حجر والألباني وغيرهم من أئمة الحديث المعتبرين.

٤- يذكر عن موسى بن طلحة أنه قال: «من مسح قفاه مع رأسه وقي الغل يوم القيامة»، والأثر - زيادة على وقفه- لا يصح بسبب عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة ابن عبد الله الهذلي المسعودي، وآفته أنه اختلط اختلاطًا شديدًا ذهب بعقله، ولم يتميز في أغلب الأحوال ما رواه قبل اختلاطه مما رواه بعده، كما قال أبو الحسن بن القطان، مما دفع بكثير من

(١) نقلاً عن «تنزيه الشريعة المرفوعة» (٢/ ٧٥).
(٢) «لسان الميزان» (٥/ ٤٥).
(٣) «ميزان الاعتدال» (٣/ ٤٧٤).
(٤) «لسان الميزان» (٤/ ٣٧٥).
(٥) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (٢/ ١٦٧).
(٦) «ميزان الاعتدال» (٣/ ٤٢٠-٤٢٣).
(٧) «سنن أبي داود» (١/ ٢٩).

النقدة إلى ترك حـديثه كله، وقـد ذكره ابن الكيال في كـتابه الممتع: «الكـواكـب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات»(١) ، ورماه بهذا الجرح غيره من أئمة هذا الشأن.

ومع هذا الخور البين لأسانيد مسح الرقبة في الوضوء يذهب الشوكاني -رحمه الله- إلى القـول: «وبجمـيع هذا نعلم أن قـول النووي: مـسح الرقبـة بدعـة وأن حديثـه موضـوع مجازفة»(٢) ، ولست أدري وجه المجازفة في كلام النووي، ولاسيما أن الفعل مخالف لجميع الأحاديث الصحـيحة الواردة في صفة وضوئه ﷺ ، والحـديث الذي رواه أبو داود وغيره ضعيف، ولا تسـتعمل مع مثله قاعدة التـصحيح بمجموع الطرق والشـواهد، لقوة الضعف وتقاعد الجابر، ويكفي أن أغلب أحاديث الباب مـوضوعة، وهذا شائع ومعروف عند علماء مصطلح الحديث، لكن الشـوكاني بذل الوسع في تصيد أصل للموضوع دون مـراعاة قواعد الصناعة الحديثية، فأنكر على النووي ما هو حق، وسبحان من لا يسهو ولا يذهل.

وتمشيًـا مع النقل الصحيح قـال ابن القيم في (زاد المعاد): «ولـم يصح عنه في مسح العنق حديث ألبـتة»(٣) ، وقال الألبـاني: «فمثل هذا الحـديث يعدّ منكرًا، لاسيـما وهو مخـالف جميع الأحـاديث الواردة في صفـه وضوئه ﷺ ، إذ ليس في شيء منهـا ذكر لمسح الرقبة، اللهم إلا في حديث طلحة بن مـصرف عن أبيه عن جده.. وقد بينت ذلك في ضعيف سنن أبي داود رقم (١٤)»(٤) .

٧- قراءة ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ إثر الوضوء:

يلتزم بعض العـامة بقراءة سورة القـدر إثر الوضوء ظنًّا بأن المداومة على ذلك تبلغه مرتبـة الصديقية أو الشـهادة أو الحشر مع الأنبـياء، مع الاعتقـاد بأن الظفر بمنزلة من هذه المنازل يدرك على وفق معيار عددي في القراءة.

ولاشك أن مصدر هذه البدعة ومـأتاها الحديث الموضوع: «من قرأ إثر وضوئه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] مرة واحدة كان من الصديقين، ومن قرأها مرتين كتب في ديوان الشهداء، ومن قـرأها ثلاثًا حشره الله محشر الأنبـياء»، والحديث رواه الديلمي في «مسند الفـردوس»، وآفته أبو عـبيدة وهو مـجهول، وزاد الألباني عـلة أخرى هي عنعنة

(١) «الكواكب النيرات» (٢٨٢-٢٩٨).
(٢) «نيل الأوطار» (١/ ٢٠٤).
(٣) «زاد المعاد» (١/ ١٩٥) .
(٤) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (١/ ٩٩).

الحسن البصري، فضلاً عن أن رائحة الوضع فيه تزكم الأنوف، لما تضمن من الوعد العظيم على الفعل البسيط، وهو من علامات الوضع ولوائحه التي نص عليها علماء الحديث، فقال السيوطي في ألفيته:

وما به وعد عظيم أو وعيد   على حقير وصغيرة شديد [١]

ولما كان للحديث ضوء كضوء النهار تعرفه، وظلمة كظلمة الليل تنكرها كما يقول الربيع ابن خيثم، فقد تعاورت أقلام النقاد فضح عوار الخبر متنًا وإسنادًا، فقال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: «لا أصل له، وإن رأيت في المقدمة المنسوبة للإمام أبي الليث من الحنفية إيراده مما الظاهر إدخاله فيها من غيره وهو أيضًا مفوّت سنة» [٢] . وقال عبدالرحمن الشيباني في «تمييز الخبيث من الطيب»: «لا أصل له وهو مفوّت سنته» [٣] ، وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: «ولوائح الوضع ظاهرة على متنه» [٤] .

وزد على هذا كله أن الحديث يحرم المرء من العمل بالسنة القولية الثابتة بعد الوضوء: «**أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**»، وهو في صحيح مسلم، ومع هذا فإن السيوطي -غفر الله لنا وله- اغتر بالحديث على عادته في نقل الضعيف والموضوع دون تحرٍّ واستقصاء، فأورده في «الجامع الكبير» وغيره، والغريب أنه نظم قواعد معرفة الموضوع في ألفيته المشهورة، ولم ينتفع بتطبيقها على استشهاداته ومنقولاته، ومنها حديث قراءة سورة القدر عقب الوضوء.

٨- الدعاء عند غسل أعضاء الوضوء:

من المخترع المبتدع في باب الطهارة المائية الدعاء عند غسل أعضاء الوضوء كقول بعض الناس عند غسل اليمنى: «اللهم أعطني كتابي بيميني»، وعند غسل الوجه: «اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه»، وعند غسل القدمين: «اللهم ثبت قدمي يوم تزل فيه الأقدام»، وهكذا مع سائر الأعضاء، والحديث الذي روّج لهذا الذكر رواه ابن الجوزي في «العلل المتناهية» (١/ ٣٣٨-٣٣٩)، وقال: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ،

(١) «منهج ذوي النظر، شرح منظومة علم الأثر» للترمسي (٩٠).
(٢) «المقاصد الحسنة» (٤٢٤).
(٣) «تمييز الخبيث من الطيب» (١٨٩).
(٤) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (٤/ ٣٥، ٣٦).

وقد اتهم أبو حاتم ابن حبان به عباد بن صهيب، واتهم به الدارقطني أحمد بن هاشم»، وأورده ابن عراق في (تنزيه الشريعة المرفوعة ٢/ ٧٠-٧١). وعباد بن صهيب أحد المتروكين كما يقول الذهبي في الميزان[١]، تركه البخاري والنسائي وأبو حاتم والرازي وغيرهم، ورماه ابن معين بالكذب.

قال ابن القيم في «زاد المعاد»: «ولم يحفظ عنه أنه كان يقول على وضوئه شيئًا غير التسمية، وكل حديث في أذكار الوضوء، الذي يقال عليه فكذب مختلق لم يقل رسول الله ﷺ شيئًا منه، ولا علّمه لأمته، ولا ثبت عنه غير التسمية في أوله»[٢].

ومن تناقضات النووي -رحمه الله- أنه نصّ على بطلان الحديث وأنه لا أصل له، ثم استحسن هذا الذكر في كتابه (الأذكار)، وكأنه يرى استحبابه، يقول: «وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجئ في شيء عن النبي ﷺ، وقد قال الفقهاء: يستحب فيه دعوات جاءت عن السلف، وزادوا ونقصوا فيها، فالمتحصل مما قالوه أنه يقول بعد التسمية...»[٣] ثم ذكر الحديث، ومن المعلوم أن حكم الاستحباب لا يقوم إلا بدليل صحيح، وهو من الأحكام الشرعية الخمسة، وما كان للسلف يومًا -مهما تراحبت آفاق العلم وتوافرت أسباب الورع- حق استحسان الشيء واستهجانه إلا بتوجيه من الشرع، فإنهم أوعى الناس بضرورة الاتباع والاقتصار على الوارد شرعًا دون الاستدراك عليه باختراعات لا زمام لها ولا خطام، فقول النووي: «وقد قال الفقهاء: يستحب فيه دعوات جاءت عن السلف» لا يلتفت إليه، ويرد عليه قول إمامه الشافعي: «من استحسن فقد شرع».

٩- الزيادة على الثلاث في غسل أعضاء الوضوء:

من معتقدات أهل الوسواس الفاسدة أن الإكثار من غسل أعضاء الوضوء يزيد في الأجر، والخير لا يأتي إلا بالخير، وهذا منطق أعوج استعمل مفهوم الخير في غير محله نتيجة تلبيس الشيطان على العباد؛ لأن الخير - في التصور السليم- هو الوقوف عند الحدود الشرعية المرسومة، وإلا انقلب إلى شر، وله مجال مرسوم أيضًا يتمثل في أنواع من الطاعات وصنوف من البر التي حبب الشرع في الإكثار منها دون تحديد قدر أو تعيين عدد، أما مجال التقديرات والتعيينات والأعداد في العبادات وغيرها فنصوصه قطعية يلتزم

(١) «ميزان الاعتدال» (٢/ ٣٦٧). (٢) «زاد المعاد» (١/ ١٩٥). (٣) «الأذكار» (٢٤).

بحرفيتها دون زيادة أو نقصان، وفي الحديث المتفق عليه: **«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»**.

وفي الباب حديث يحذر من الزيادة على المشروع في الوضوء، رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ توضأ ثلاثًا ثلاثًا، ثم قال: **«هكذا الوضوء، فمن زاد على هذا فقد أساء وظلم»**، والحديث أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم بأسانيد صحيحة، وانفردت رواية أبي داود بزيادة: **«فمن زاد على هذا أو نقص»**، وهي زيادة شاذة كما بيّنه الألباني في «صحيح سنن أبي داود» حين قال: «حسن صحيح دون قوله: «أو نقص» فإنه شاذ»[(١)] .

والعجب من جمهور الشافعية الذي وقف على نص الحديث وفهم منه أن الزيادة على الثلاث مكروهة كراهة تنزيه، يقول الإمام النووي: «أما حكم المسألة فقال أصحابنا: إذا زاد على الثلاث كره كراهة تنزيه ولا يحرم، هكذا صرح الأصحاب»[(٢)]، ثم يصوب هذا المذهب قائلاً: «وهو الصحيح، بل الصواب تكره كراهة تنزيه، فهذا الموافق للأحاديث، وبه قطع جماهير الأصحاب»[(٣)] . ونورد فيما يلي حجج الشافعية مشفوعة بالرد عليها وفق ما ينطق به النص، وترمي إليه الدلالة، وتؤيده آراء الأئمة من الفقهاء والمحدثين:

١- قال الشافعية: «المراد بالإساءة في الحديث غير التحريم؛ لأنه يستعمل أساء فيما لا إثم فيه»[(٤)] .

وهذا تخريج لغوي شاذ ومردود، ذلك أن «أساء» في اللغة تعني: أتى بالسيئ، و«السيئ» كل شيء قبيح شائن، و«ساء» كلمة تقال في إنشاء الذم كبئس، وفي الاستعمال القرآني: **﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ﴾** [الروم: ١٠]، فالإساءة في الآية هي التكذيب بآيات الله والاستهزاء بها، وهذا رأس الكبائر دون شك، وفي التنزيل الكريم ما يفيد أيضًا أن الله عز وجل يعاقب على الإساءة التي تقابل العمل الصالح، قال تعالى: **﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا﴾** [النجم: ٣١].

---

(١) «صحيح سنن أبي داود» (١/ ٢٨).
(٢) «المجموع شرح المهذب» (١/ ٤٣٨).
(٣، ٤) نفسه (١/ ٤٣٩).

وفي الحديث الشريف تجري الكلمة (أساء) على منوال الاستعمال القرآني، إذ لا تفيد إلا معنى الفعل المستقبح الشنيع، ومنه ما جاء في صحيح مسلم أن الرسول ﷺ قال: «**من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر**»(١) .

والمراد بالإساءة في الحديث كما في شرح النووي على صحيح مسلم: «عدم الدخول في الإسلام بقلبه بأن يكون منقادًا في الظاهر، مظهرًا للشهادتين غير معتقد للإسلام بقلبه، فهذا منافق باقٍ على كفره بإجماع المسلمين»(٢) .

وهكذا تظاهرت نصوص اللغة ونصوص الشرع على استعمال «الإساءة» في المعنى القبيح الشائن، وعليه يحمل اللفظ في حديث الوضوء، ولاسيما أنه اقترن بلفظ: «ظلم»، والظلم: مجاوزة الحد ووضع الشيء في غير موضعه، قال تعالى: ﴿**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾ [الطلاق: ١]، وظلم النفس في الآية وعيد شديد بسوء العاقبة، والعياذ بالله.

فكيف يستقيم القول، إذن، بأن الإساءة تستعمل فيما لا إثم فيه، وقد دلت في الكتاب والسنة على اجتراح الكبائر والمعاصي، وترتب عليها ما ترتب من المؤاخذة والعقاب، والكراهة التنزيهية -كما هو معلوم- لا يعاقب مجترحها، ويُثاب مجتنبها على فعله امتثالاً؟!

٢- احتج النووي على صحة قوله بالكراهة التنزيهية بأن الإمام البخاري قال في مقدم كتاب الوضوء في صحيحه: «وكره أهل العلم الإسراف فيه وأن يجاوزوا فعل النبي ﷺ»(٣) . بيد أن الكراهة إذا نطق بها السلف انصرف اللفظ إلى معنى مقت الشيء واستهجانه؛ لأن الكراهة كما فهموها في ضوء الدلالة القرآنية والحديثية واللغوية لا تدل على غير التحريم، وهو ما يعبر عنه علماء الأصول من الحنفية بالكراهة التحريمية، وفي هذا الصدد يقول الإمام ابن القيم: «فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها بما استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرين اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما

---

(١) رواه مسلم (٢/ ١٣٦).
(٢) «شرح النووي على صحيح مسلم» (٢/ ١٣٦).
(٣) «صحيح البخاري، كتاب الوضوء» (١/ ٤٢).

ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث، فغلط من حمل لفظ الكراهة أو لفظ: «لا ينبغي» في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث»(١) .

٣- إن الزيادة على الثلاث في غسل أعضاء الوضوء ينطبق عليها مسمى البدعة؛ لأنها عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سُبحانه كما في تعريف الإمام الشاطبي(٢) ، والصحيح أن كل بدعة ضلالة؛ لأنها لم ترد على لسان الشرع إلا على سبيل الذم، وأدلة هذا الذم عامة لا يستثنى منها شيء إلا بدليل، وأما التقسيم الخماسي المعروف للبدعة فقد ردَّه الإمام الشاطبي وقوَّض أسسه. . ومن ثم فإن الزيادة على المشروع في الوضوء أيًّا كان نوعها وجنسها حرام، ويأثم صاحبها.

٤- وقد أصاب بعض الأئمة في تحذيرهم من مغبة هذه الزيادة، فقال الإمام أحمد ابن حنبل: «لا يزيد على الثلاث إلا رجل مبتلى»(٢) ، وقال ابن المبارك: «لا آمن من ازداد على الثلاث أن يأثم»(٣) ، وفي المذهب الشافعي نفسه وجه في تحريم الزيادة ذكره الروياني في البحر(٥) .

١٠- الوضوء من مصافحة المشرك:

مصافحة المشرك عند بعض الناس ناقض من نواقض الوضوء، ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨]، على حين أن النجاسة في الآية «ليست بعين حسية، وإنما هي حكم شرعي، أمر الله بإبعادها كما أمر بإبعاد البدن عن الصلاة عند الحدث، وكلاهما أمر شرعي ليس بعين حسية»(٦) . ثم إن تعلق النجاسة بالبدن أو الثوب لا يوجب وضوءًا، وإنما يكفي إزالة عين النجاسة وتطهير الموضع.

وليس في كتب السنة ومصنفات الفقه المعتبرة ما يصلح دليلاً ناهضًا على هذا الحكم المخترع المبتدع، ومن المؤكد أنه صادر عن الموسوسين في الطهارة، والمتخبطين في أوهام الشيطان.

---

(١) «إعلام الموقعين» (١/ ٤٨).
(٢) «الاعتصام» (١/ ٣٧).
(٣، ٤) «المغني» لابن قدامة (١/ ١٦١).
(٥) «المجموع شرح المهذب» (١/ ٤٣٩).
(٦) «أحكام القرآن» (٢/ ٩١٣).

١١- الوضوء من القهقهة في الصلاة:

الوضوء من القهقهة في الصلاة بدعة قال بها أصحاب الرأي من الحنفية، قال المرغيناني في «بداية المبتدي»: «والقهقهة في كل صلاة ذات ركوع وسجود»[١]، ثم قال في شرحه عليه المسمى بـ «الهداية»: «ولنا قوله ﷺ: «**إلا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعًا**»[٢]. والحديث تكلم عليه الحافظ الزيعلي في «نصب الراية»[٣] بما يشفي الغليل. ولا يصح في إيجاب الوضوء من القهقهة في الصلاة حديث كما جزم بذلك جماعة من الحفاظ، ذلك أن الأحاديث في الموضوع إما مسندة لا تخلو من ضعف ووهن، وإما مرسلة لا يصح الاحتجاج بها.

وأظهر ما يستدل به قصة الأعمى التي رواها الطبراني في المعجم الكبير عن أبي موسى قال: «بينما رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد، وكان في بصره ضرر، فضحك كثير من القوم، وهم في الصلاة، فأمر النبي ﷺ من ضحك أن يعيدوا الوضوء والصلاة»، وفي سنده محمد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، اختلف في أمره ما بين موثق كالدارقطني وأبي حاتم، ومجرح كأبي داود الذي قال: «لم يكن بمحكم العقل»[٤]، ورواه البيهقي عن أبي العالية رفيع بن مهران الرياحي مرسلاً، ومراسيل أبي العالية لا يعتد بها، قال ابن سيرين: «لا تأخذوا بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا»[٥]، وقال الشافعي: «حديث أبي العالية الرياحي رياح»[٦]، يعني فيما يرسله.

فليس من القهقهة في الصلاة- إذن- وضوء وهو مذهب الفقهاء السبعة المشهورين والزهري والشعبي وعطاء ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وابن المنذر وابن حزم وغيرهم.

١٢- الوضوء من الكبائر وأذى المسلم:

وهذه المسألة من طينة سابقتها في العري عن الدليل والتحكم في دين الله دون أصل أصيل، أما من قال بأن اجتراح الكبائر ناقض للوضوء، فدليله حديث أبي هريرة عند أبي داود «أن النبي ﷺ رأى رجلاً مسبلاً إزاره في الصلاة فأمره بإعادة الوضوء والصلاة»،

(١، ٢) «الهداية شرح بداية المبتدي» (١/ ١٥).
(٣) «نصب الراية» (١/ ٤٧).
(٤) «ميزان الاعتدال» (٣/ ٦٣٢).
(٥، ٦) «المغني» (١/ ٢٠١).

وفي إسناده راوٍ مجهول، قيل هو: كثير بن جهمان السلمي، وقيل هو: يحيى بن أبي كثير اليمامي من أقران الزهري، وقيل غير هذا وذاك، وحديث هذا شأنه لا تقوم به حجة ولا ينهض به استدلال.

وأما من زعم أن أذى المسلم من نواقض الوضوء فحجته حديث أنس الموضوع: «إن النبي ﷺ كان يتوضأ من الحدث وأذى المسلم»، والوضع يأتيه من وجهين:

الأول: أن في إسناده كذَّابًا وضَّاعًا هو داود بن المحبر بن قحذام، قال أحمد: لا يدري ما الحديث، وقال أبو حاتم: ذاهب الحديث[١] ، وترجم به في كتب الوضاعين ككتاب: «الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث» لبرهان الدين الحلبي، وانتقد على الإمام ابن ماجه أنه ضمن سننه حديثًا موضوعًا في إسناده داود بن المحبر.

الثاني: أن علامة الوضع ظاهرة على متنه؛ لأن فيه نسبة الأذى إلى رسول الله ﷺ ، ومن أذى المسلم الغيبة والنميمة والقذف، وهذا لا يليق بأولياء الله وصلحاء العباد، فما بالك بكمال النبوة وجلالها، فما بالك بإمام النبيين الذي أدبه ربه فأحسن تأديبه. فالحديث ينطوي على مخالفة صارخة للمنقول والمعقول، وهي من العلامات الكبرى للوضع التي نص عليها السيوطي في ألفيته فقال:

وقال بعض العلماء الكمل ... احكم بوضع خبر إن ينجل

قد باين المعقول أو منقولا ... خالفه أو ناقض الأصولا

فمن النقد الداخلي يتبين فساد الحديث، وتتسرب رائحة وضعه المنتنة إلى الأنوف، ولذلك قال العلامة المحدث القاضي أحمد شاكر: «هذا الحديث ظاهر الوضع لنسبة أذى المسلم للرسول ﷺ»[٢] .

مهما يكن من أمر فقد ألفى أصحاب الرأي ومُرَوِّجُو البدع في باب النواقض مرتعًا خصبًا لنفث أهوائهم، وزرع خرافاتهم، ولا مستمسك لهم فيما يذهبون إليه من رأي أو حكم إلا خبر تالف، أو قياس فاسد، أو استحسان مردود، وقد اخترعوا من النواقض غير ما ألمعنا إليه، كقرقرة البطن والإنعاظ والتذكر ولبس الذهب والحرير ومس الصليب

---

(١) «ميزان الاعتدال» (٢/ ٢٠).

(٢) «المحلى» (١/ ٢٦١) (الهامش).

والوثن، وهذه المسائل إذا انضمت إلى نظائرها السابقة كانت ظلمات بعضها فوق بعض، وجاهل غافل من يدلج في ليلها غير معتصم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

١٣- إسباغ الوضوء بنية الزيادة في العمر:

الإسباغ أمر مشروع في الوضوء، لكن اقتران الفعل بنية الزيادة في العمر بدعة، ومصدر البدعة الحديث الواهي: «يا أنس أسبغ الوضوء يزد في عمرك»، قال ابن الجوزي في «العلل المتناهية»: «هذا الحديث لا يصح، قال يحيى: أشعث ليس بشيء»[1]، وأشعث هذا هو أشعث بن بزار الهجيمي، قال فيه البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: متروك الحديث كما في الميزان، وللحديث عن أنس طرق لا يثبت منها شيء، وقد أخرجه العقيلي في ترجمة الأزور[2]، وأورده الحافظ في اللسان[3]، والسيوطي في اللآلئ[4].

ومن الثابت في الأحاديث الصحيحة أن الأعمال الصالحة تزيد في العمر وتزكيه كصلة الرحم والصدقات، ولم يرد في الإسباغ خبر يعتدّ به، والخير كل الخير في الاقتصار على الوارد.

١٤- الشرب من فضل الوضوء بنية الشفاء:

الشرب من فضل الوضوء بنية الشفاء معتقد فاسد كاسد روج له الحديث الموضوع: «الشرب من فضل المؤمن فيه شفاء من سبعين داء أدناه الهم»، قال ابن الجوزي في «العلل المتناهية»: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ»[5]، لأن في سنده محمد ابن إسحاق بن إبراهيم العكاشي، قال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن معين: كذاب، وقال الدارقطني: يضع الحديث كما في الميزان[6].

وقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم هداية للناس وشفاء، وتضمنت السنة النبوية تعاليم حكيمة وتوجيهات صحيحة ترشد إلى التماس العلاج الشرعي النافع، وتعين على مواجهة الأمراض العضوية والنفسية، وفي مشروعية تعاطي الرقية، والادهان بالزيت، والتداوي بالعسل والحبة السوداء، ما يغني عن التعلق بالخرافات والأباطيل، لاسيما إذا كان الاستمساك بها يروّج للضعيف والموضوع، ويسهم في درس معالم السنة وطرائقها.

---

(١) «العلل المتناهية» (١/ ٣٥٠).

(٢) «كتاب الضعفاء الكبير» (١/ ١١٩).

(٣) «لسان الميزان» (١/ ٣٤٠).

(٤) «اللآلئ المصنوعة» (٢/ ٣٨٣).

(٥) «العلل المتناهية» (١/ ٣٥٣).

(٦) «ميزان الاعتدال» (٣/ ٤٧٦).

١٥- القول بعدم التوقيت في المسح على الخفين:

وردت في توقيت المسح على الخفين أحاديث صحيحة صريحة جعلت للمسافر ثلاثة أيام بلياليها، وللمقيم يومًا وليلة، وقد ذهب الحافظ أحمد بن الصديق الغماري الطنجي في «جؤنة العطار» إلى الجزم بتواتر أحاديث التوقيت، فقال: «فالمسح على الخفين متواتر من رواية سبعين صحابيًّا فأكثر، والتوقيت فيه متواتر أيضًا من رواية جماعة دون ذلك، وقد نص على تواترهما معًا شيخنا أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني في «نظم المتواتر»، ثم قال: «فكتبن له أحاديث التوقيت وأوردتها من طريق سبعة عشر صحابيًّا مع متونها ومخرجيها»(١) .

ومن هذه الأحاديث حديث علي في صحيح مسلم: «جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم». وحديث صفوان بن عسال عند الترمذي وقال: حسن صحيح. «كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفرًا ألاَّ ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ولكن من بول أو نوم أو غائط» وبهذا التوقيت قال علي وابن مسعود وابن عباس وأبو زيد وشريح وعطاء والثوري وإسحاق والأوزاعي وأحمد بن حنبل والظاهرية وأصحاب الرأي وظاهر مذهب الشافعي.

بيد أن المالكية لا يرون التوقيت في المسح، ذلك أن لابس الخفين يمسح عليهما ما شاء من الوقت من غير تقيد في السفر والحضر على حد سواء، وحجتهم في عدم التوقيت حديث أبي بن عمارة أنه قال: «يا رسول الله أمسح على الخفين؟» قال ﷺ: «**نعم**»، قال: يومًا؟ قال ﷺ: «**يومًا**» قال: ويومين؟ قال ﷺ: «**ويومين**»، قال: وثلاثة؟ قال ﷺ: «**نعم، وما شئت**» رواه أبو داود، وقال: «اختلف في إسناده وليس بالقوي»(٢) ، وأخرجه الدارقطني (١/ ١١٩) وقال: «هذا الإسناد لا يثبت وقد اختلف فيه على يحيى بن أيوب اختلافًا كثيرًا قد بينته في موضع آخر، وعبد الرحمن ومحمد بن يزيد وأيوب بن قطن مجهولون كلهم»، وقال الإمام أحمد: «رجاله يعرفون»، وقال ابن عبد البر: «لا يثبت وليس له إسناد قائم»، وقال الألباني: «ضعيف»(٣) ، وقال أحمد شاكر: «وهو حديث ضعيف مضطرب»(٤) .

---

(١) «جؤنة العطار» (٢/ ١١) (مخطوط).

(٢) «سنن أبي داود» (١/ ٣٥).

(٣) «ضعيف سنن أبي داود» (١/ ١٥).

(٤) «المحلى» (١/ ٩٠) (الهامش).

وحديث هذه درجته لا ينهض الاستدلال به على فرض سلامته من المعارضة المساوية أو الراجحة، فكيف إذا عارضه حديث في صحيح مسلم، ولو فرضنا - جدلاً- صحة إسناد الحديث فإن معناه لا يسلم من دخول الاحتمال المسقط للاستدلال، ولخص ابن قدامة وجوه الاحتمال المحتفة الموجودة بالحديث في ثلاثة[(١)] :

١- يحتمل أنه يمسح ما شاء إذا نزعهما عند انتهاء مدته ثم لبسهما.

٢- يحتمل أنه قصد: وما شئت من اليوم واليومين والثلاثة.

٣- يحتمل النسخ بدليل متأخر وهو حديث عوف بن مالك الأشجعي: «أن رسول الله ﷺ أمرنا بالمسح على الخفين في غزوة تبوك ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، وللمقيم يومًا وليلة»، وبين غزوة تبوك ووفاة الرسول ﷺ مدة يسيرة بمعنى أن آخر ما أمر به الرسول ﷺ هو التوقيت في المسح.

والذي يبدو أن السادة المالكية وقفوا على حديث التوقيت في صحيح مسلم، ولكنهم قدموا- على عادتهم- عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، وهذا ما يُستفاد مما ذكره القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» من أن ابن وهب سمع الإمام مالكًا يقول: «ليس عند أهل بلدنا في ذلك وقت»[(٢)] .

وهذا الموقف المخالف للسنة الصحيحة لم يرق المنصفين من فقهاء المالكية، ومنهم ابن رشد الحفيد الذي عرض للمسألة في «بداية المجتهد»، مشيرًا إلى مدارك المجتهدين ومآخذهم، ثم مال إلى ما صح دليله وقوي مدركه فقال: «لكن حديث أبي لم يثبت بعد، فعلى هذا يجب العمل بحديث علي وصفوان وهو الأظهر»[(٣)] .

وأجرأ منه رأيًا وأقوى حجة الحافظ القاضي أبو بكر بن العربي الذي ضعف في «العارضة» حديث أبي بن عمارة في إلغاء التوقيت، وانتصر للسنة على عادته أحيانًا في العمل بالدليل وإن خالف المذهب، فقال: «والحديث أصح وأحق أن يتبع، وأما التوقيت في الحضر والسفر فهو الصحيح المستقر لصحة الأحاديث فيه، ووقوف الرخصة عنده،

---

(١) «المغني» (١/ ٣٢٣).

(٢) «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ١٠١).

(٣) «بداية المجتهد» (١/ ٢١).

ورحم الله المطهرة عائشة لما سئلت عن هذه المسألة قالت متورعة منصفة: ائت علي بن أبي طالب، فإنه أعلم بذلك مني... وأما نفي التوقيت فأقوى ما يعتمد فيه حديث عقبة ابن عامر وعمر... والصحيح التوقيت؛ لأن الأصل غسل الرجلين، والتوقيت ثابت عن النبي ﷺ من طرق في الحضر والسفر، وحديث عمر ليس بنص عن رسول الله ﷺ، فالنص على النبي ﷺ أولى من قول عمر المطلق...»[١].

وفي كتاب «المحلى»[٢] لابن حزم استقصاء لما صح من أحاديث وآثار في التوقيت، وما ضعف منه أيضًا في نفيه، مع العناية بالرد على المخالف وتسفيه دليله بظاهر الكتاب والسنة وقواعد الاستدلال المعتبرة.

هذا؛ ويجوز للمسافر أن يزيد على مدة المسح المقررة وهي ثلاثة أيام ولياليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، ودليله ما ثبت عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: «خرجت من الشام إلى المدينة يوم الجمعة، فدخلت على عمر بن الخطاب، فقال: متى أولجت خفيك في رجليك؟ قلت: يوم الجمعة، قال: فهل نزعتهما؟ قلت: لا، قال: أصبت السنة، قاله عمر لعقبة وقد مسح من الجمعة إلى الجمعة على خفيه وهو مسافر»[٣].

ويمكن التوفيق بين هذا النص وأحاديث التوقيت التي استدل بها الجمهور بأن يحمل حديث عمر على محمل الضرورة، ومال إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى فقال: «فأحاديث التوقيت فيها الأمر بالمسح يومًا وليلة، وثلاثة أيام ولياليها، وليس فيها النهي عن الزيادة إلا بطريق المفهوم، والمفهوم لا عموم له، فإذا كان يخلع بعد الوقت عند إمكان ذلك عمل بهذه الأحاديث، وعلى هذا يحمل حديث عقبة بن عامر لما خرج من دمشق إلى المدينة يبشر الناس بفتح دمشق، ومسح أسبوعًا بلا خلع، فقال له عمر: أصبت السنة. وهو حديث صحيح».

وعمل شيخ الإسلام بحديث عمر رضي الله عنه في بعض أسفاره فقال: «لما ذهبت على البريد، وجد بنا السير، وقد انقضت مدة المسح فلم يكن النزع والوضع إلا بالانقطاع عن الرفقة، أو حبسهم على وجه يتضررون بالوقوف، فغلب على ظني عدم التوقيت عند

---

(١) «العارضة» (١/ ١٤٥).
(٢) «المحلى» (١/ ٨٧-٩٤).
(٣) أخرجه الطحاوي في «شرح المعاني» (١/ ٤٨)، والدارقطني في «السنن» (٧٢). وغيرها. انظر تخريجه في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (مج٦ / ق١ / ٢٣٩-٢٤٤).

الحاجة كما قلنا في الجبيرة، ونزلت حديث عمر وقوله لعقبة بن عامر: «أصبت السنة» على هذا توفيقًا بين الآثار، ثم رأيته مصرحًا به في «مغازي ابن عائذ» أنه قد ذهب على البريد كما ذهبت.. فحمدت الله على الموافقة»[(١)] .

وعلق الشيخ المحدِّث محمد ناصر الدين الألباني على فتوى شيخ الإسلام وعمله قائلاً: «ولقد صدق -رحمه الله- وهي من نوادر فقهه جزاه الله عنا خير الجزاء»[(٢)] .

١٦- توقيت المسح بفصل الشتاء:

وقر في أخلاد بعض الناس ظنٌّ بأن المسح على الخفين مؤقت بفصل الشتاء؛ لأن العذر فيه قائم وهو شدة البرد، ومع زوال هذا العذر في فصل الصيف تسقط رخصة المسح، والعلة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا، وفات هؤلاء أن عموم النصوص دال على جواز المسح في الصيف والشتاء، ولا يقوم من الأدلة ما يخصص هذا العموم بفصل دون فصل، ووقت دون وقت.

هذا؛ مع مراعاة شروط المسح المعتبرة شرعًا، وهي أن يكون الخف ساترًا لمحل الفرض، ويلبس على طهارة، مع التقيد بالمدة الشرعية المحددة. وما دندنت به المذاهب حول هذه الشروط، ونزعت فيه منزع التفريع العاري عن الدليل، والزيادة العاطلة عن البرهان، فاستدراك مطروح، وقول في الدين داحض.

١٧- لا يصلى بالتيمم إلا فرض واحد:

إن مذهب المالكية ألاَّ يصلى بالتيمم إلا فرض واحد، لكن يجوز أن يصلى به فريضة ونافلة بشرط أن تكون النافلة بعد الفرض، فإن قُدِّمت عليه نقض التيمم؛ لأنه أديت به صلاة فبطل عمله. والشافعية يتفقون مع المالكية في قصور التيمم عن استباحة فريضتين، غير أنهم يجيزون التنفل بالتيمم قبل الفرض وبعده.

ومقتضى قول المالكية أن تكون النافلة قبل الفرض من نواقض التيمم كالبول والغائط وخروج الريح، وهذا مما لم تشر إليه كتبهم من قريب أو بعيد عند الحديث عن النواقض، فهل فاتهم ذلك عن سهو وغفلة، أو أنهم تنزهوا عن تدوين ذلك وتحرجوا من ذكره؟

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢١/ ١٧٧، ٢١/ ٢١٥).

(٢) «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (مج٦ / ق١ / ٢٤٤).

وقد تشبث أصحاب هذا الرأي المبتدع بأدلة واهية لا تثبت عند التمحيص والنقد، ويمكن إجمالها فيما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [المائدة: ٦].

ووجه الاستدلال بالآية أن الله أوجب الوضوء عند القيام لكل صلاة، فلما صلى رسول الله ﷺ يوم فتح مكة الصلوات بوضوء واحد خرج الوضوء عن حكم الآية بالحديث المخصِّص، وبقي التيمم على الأصل، وهو وجوبه على كل قائم للصلاة.

وليس في الآية شيء مما استدلوا به، وإلا وجب غسل الجنابة على كل قائم إلى الصلاة كما قال ابن حزم في «المحلى»[1]، وحكم الآية أن الجنابة أو الحدث يوجبان الغسل والوضوء والتيمم بدليل نص آخر الآية: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ فضلاً عن أن ههنا حذفًا دلَّ عليه العطف وأن معنى الآية «وإن كنتم مرضى أو على سفر فأحدثتم أو جاء أحدكم من الغائط»[2] .

ويكفي أن ابن رشد الحفيد - وهو مالكي مشهور- لم يرقه استدلال أهل المذهب بظاهر الآية في وجوب الوضوء أو التيمم عند القيام لكل صلاة، يقول: (ظاهر الآية وجوب الوضوء أو التيمم عند القيام لكل صلاة، لكن خصصت السنة من ذلك الوضوء فبقي التيمم على أصله، لكن لا ينبغي أن يحتج بهذا لمالك، فإن مالكًا يرى أن في الآية محذوفًا على ما رواه عن زيد بن أسلم في موطئه»[3] .

وتعقيب ابن رشد ينقض هذا الاستدلال من أساسه؛ لأن إمام المذهب يقدر محذوفًا في الآية هو: (يعني: إذا قمتم محدثين، أو قمتم من النوم)، وهذا التقدير يسد على المقلدين باب التأويل البعيد والفهم والمعلول.

٢- التيمم طهارة ناقصة:

قال بعض المالكية: التيمم طهارة ناقصة استبيحت بها الصلاة، وهذا القول مردود

(١، ٢) «المحلى» (٢/ ١٣٢).

(٣) «بداية المجتهد» (١/ ٧٢).

بنص الآية: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾، فالتيمم طهارة بحكم الله تعالى، ولم يقم دليل على نقصانها أو نزولها عن طهارة الوضوء، ومن ثم يسد التيمم مسد الوضوء، ويأخذ حكمه، ويعمل عمله، وللبدل حكم المبدل كما هو مقرر في علم النحو، ومعلوم في منطق الأشياء أيضًا، وإلا فما فائدة إقامة شيء محل شيء آخر؟!

والتلويح بهذا الاستدلال ينادي على المقلدة بضعف العقل وكساد الرأي؛ لأن التناقض يحفه من وجهين:

الأول: إذا كانت طهارة التيمم غير تامة، فكيف يستباح بها الفرض والنفل؟! فالتيمم طهارة من وجه حين يؤدى به الفرض الأول، وليس بطهارة من وجه حين يدخل وقت الفرض الثاني.

الثاني: إذا كان التيمم طهارة ضعيفة فالأولى ألاَّ يستباح به إلا عبادة ضعيفة كالنافلة، جمعًا بين الشبيهين أو المتكافئين، وعليه يكون أداء الفرض بالتيمم غير مستقيم؛ لأن القوة والضعف نقيضان، والجمع بين النقيضين يستحيل عقلاً.

ثم إن الشافعية لم يستقروا على رأي واحد في قضية البدل والمبدل، فتراهم في موضع يقولون بأن طهارة التيمم تنقص عن طهارة الوضوء في أمور كثيرة أحصوها في كتبهم، وفي موضع آخر يقولون بضرورة إدخال المرفقين في التيمم قياسًا على الوضوء بدليل: (أن التيمم بدل من الطهارة بالماء، والبدل يسد مسد الأصل ويحل محله)[1]، فكلام هؤلاء ينقض أوله آخره، وآخره أوله، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

وقد أحصى البلقيني في (التدريب) مسائل ينقص فيها التيمم عن الوضوء، واستدرك عليه السيوطي في (الأشباه والنظائر)[2]، فروقًا أخرى، وكلاهما أخرج من كيسه تفريعات وتوليدات ليس عليها أثارة من علم أو فهم، وإنما هو حبّ المذهب يعمي ويصم.

ومما يشهد لصحة طهارة التيمم وتمامها حديث أبي ذر ﷺ عند أحمد وأصحاب

---

(١) «معالم السنن» للخطابي (١/ ٩٩).

(٢) «الأشباه والنظائر» (٥١٧).

السنن مرفوعًا: «**إن الصعيد الطيب طهور المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين**»، وإسناده صحيح، صححه الترمذي وابن حبان والدارقطني، ولو كانت طهارة التيمم ناقصة لما أمَّ ابن عباس وهو متيمم من كان متوضئًا في القصة المشهورة.

٣- يذكر عن ابن عباس ﵄ أنه قال: «من السنة ألاَّ يصلى بالتيمم إلا مكتوبة ثم يتيمم للأخرى» أخرجه الدارقطني والبيهقي.

وهذا الأثر عن ابن عباس ﵄ ساقط؛ لأن في إسناده الحسن بن عمارة، وهو هالك مجمع على تركه، وقد احتجت به المدونة، وهو كما ترى لا تنهض به حجة، وفي الباب أيضًا عن علي وابن عمر وعمرو بن العاص أحاديث ضعيفة، ولو فرضنا صحتها فهي من أقوال الصحابة واجتهاداتهم التي لا ترقى إلى رتبة الحجية، ولا تلزم بالعمل إلا عند حصول الإجماع، وهذا الشرط مفقود في مسألتنا هذه؛ لأن اختلاف الصحابة معلوم ومحقق، والله أعلم.

والمستقرئ لأقوال المذاهب الفقهية ورواياتها في المسألة يمكنه استخلاص موقف موحد يقضي بصحة صلاة فرضين أو أكثر بتيمم واحد، أما من ألزم نفسه بالعمل بالدليل، ونزع منزع الاستقلال في الفهم والاستنباط، فموقفه من الوضوح بما كان، ولا يجشمنا الوقوف عليها عناء البحث والاستقصاء. وفيما يلي مواقف المذاهب الفقهية مشفوعة بأقوال بعض المجتهدين من أصحاب الدليل:

أ- المذهب المالكي:

قال مالك في (الموطأ): (من قام إلى الصلاة فلم يجد ماء فعمل بما أمره الله به من التيمم فقد أطاع الله عز وجل، وليس الذي وجد الماء بأطهر منه ولا أتم صلاة؛ لأنهما أمرا جميعًا، فكلٌّ عمل بما أمره الله عز وجل به، وإنما العمل بما أمر الله تعالى به من الوضوء لمن وجد الماء، والتيمم لمن لم يجد الماء قبل أن يدخل في الصلاة)[1].

وتأمل قول مالك: (وليس الذي وجد الماء بأطهر منه ولا أتم صلاة) فإنه يعارض قوله الآخر: (لا يصلي مكتوبتين بتيمم واحد ولا نافلة ومكتوبة بتيمم واحد، إلا أن تكون

(١) «تنوير الحوالك شرح موطأ مالك» (٧٥).

نافلة بعد مكتوبة، فلا بأس بذلك)[١] ؛ لأنه حكم في الأول بأن التيمم طهارة تامة غير ناقصة لا تقل عن طهارة الوضوء في حكم أو عمل، ويلزم من هذا أن التيمم إذا حل محل الوضوء مع توفر شرطه استبيح بالبدل ما يُستباح بالمبدل من الفرائض والصلوات من غير تفريق بين الطبيعة والوظيفة. ثم نقض هذا كله في قوله الثاني حين ذهب إلى أن التيمم لا تستباح به فريضتان، ويلزم من هذا أيضًا أن التيمم طهارة ناقصة وإلا أدى بها ما يؤدي بالوضوء من فريضتين فأكثر.

لذلك أرى أن يعمل بقول مالك رضي الله عنه: (وليس الذي وجد الماء بأطهر منه ولا أتم صلاة)، فإنه -على عمومه- موافق للكتاب والسنة، أما غيره -وإن كان خاصًا وذا دلالة قاطعة في محل النزاع- فإن فيه من التكلف ما يجافي روح الشرع، ويخرج عن مقصده في رفع الحرج.

٢- المذهب الشافعي:

قال الخطابي في «معالم السنن»: (يحتج من هذا الحديث بقوله ﷺ: **الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين**» من يرى أن للمتيمم أن يجمع بتيممه بين صلوات كثيرة، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة)[٢] .

قلت: والخطابي - وإن لم يصرح بأن مذهبه في المسألة هو مذهب أصحاب أبي حنيفة، أو أنه يرى في الحديث ما يراه هؤلاء- فإن سكت عن ذكر رأي مخالفيهم كالمالكية والشافعية، مع عنايته في الكتاب بعرض الخلاف العالي، ويتلامح لي في سكوته هذا ميل إلى الاحتجاج بهذا الحديث على صحة صلاة الفروض والصلوات بتيمم واحد، والله أعلم.

٣- المذهب الحنفي:

قال المرغيناني في (الهداية شرح بداية المبتدي): (ويصلي بتيممه ما شاء من الفرائض والنوافل، وعند الشافعي رحمه الله يتيمم لكل فرض؛ لأنه طهارة ضرورية، ولنا أنه طهور حال عدم وجود الماء فيعمل عمله ما بقي شرطه)[٣] .

---

(١) «المدونة» (٥٢).

(٢) «معالم السنن» (١/ ١٠٢).

(٣) «الهداية شرح بداية المبتدي» (١/ ٢٧).

٤- المذهب الحنبلي:

قال ابن القيم في «زاد المعاد»: (وكذلك لم يصح عنه التيمم لكل صلاة، ولا أمر به، بل أطلق التيمم، وجـعله قائمًا مقام الوضوء، وهذا يقتـضي أن يكون حكمه حكمه، إلا فيما اقتضى الدليل خلافه)[١] .

وقال ابن قدامة في «المغني»: (ولنا أنه طهارة صحـيحة أباحت فرضًا فأباحت فرضين كطهارة الماء، ولأنه بعد الفرض الأول تيمم صحيح مبيح للتطوع نوى به المكتوبة، فكان له أن يصلي به فرضًا كحال ابتدائه، ولأن الطهـارة في الأصول إنما تتقيد بالوقت دون الفعل كطهارة الماسح عـلى الخف، وهذه في النوافل وطهارة المستـحاضـة، ولأن كل تيمم أباح صلاة أباح ما هو من نوعـها بدليل صلاة النوافل، وأما حديث ابن عبـاس فيرويه الحسن ابن عمارة وهو ضعيف)[٢] .

٥- المذهب الظاهري:

قال ابن حزم في «المحلى»: (إن التيمم طهارة صحـيحة بنص الآية، فإن الآية موجبة لذلك، فقـد صح أنه يصلي بتيـمم واحد مـا شاء المصلي من صلوات الفـرض في اليوم والليلة، وفي أكـثر من ذلك، ومن النافلة، مـا لم يحدث أو يجنب، أو يجـد الماء بنص الآية نفسها)[٣] .

٦- مواقف أخرى:

- قال الشوكاني في «السيل الجرار»: (فالحق أن يُستـباح بالتيمم ما يُستباح بالوضوء، وأنه طهارة جعلها الله سبحـانه بدلاً من الوضوء عند عدم وجود الماء، وللبدل حكم المبدل إلا ما خصه الدليل، ولم يكن هذا مما خصه الدليل)[٤] .

- قال الصنعاني في «سبل السلام»: (والأصل أنه تعالى قـد جعل التراب قائمًا مقام الماء، وقد علم أنه لا يجب الوضـوء بالماء إلا من الحدث، فالتيـمم مثله، وإلى هذا ذهب جماعة من أئمة الحديث وغيرهم، وهو الأقوم دليلاً)[٥] .

---

(١) «زاد المعاد» (١/ ٢٠٠).

(٢) «المغني» (١/ ٣٠٠).

(٣) «المحلى» (١/ ١٣٣).

(٤) «السيل الجرار» (١/ ١٣٣).

(٥) «سبل السلام» (١/ ١٠٠).

** حرمة القبر عند فقهاء المالكية **

لم يسعد الإنسان بعناية كريمة تكفل له الحقوق، وتصون الحرمات في حركة وسكون، وسعي وخمول، وحياة وموت، مثلما سعد بها في ظلال الدين الإسلامي الذي وقف جزءًا غير يسير من منظوماته وفلسفاته على تهذيب الإنسان وتفجير طاقاته بوصفه مدار التغيير وعصب الاستخلاف.

ومن مظاهر هذه العناية أن صان الشرع كرامة الميت وعدَّ حرمته باقية بعد موته، ويكفي أن نستعرض السنن والتوجيهات النبوية التي حثت على إكرام الإنسان بعد وفاته لندرك على نحو من الجلاء والوضوح حصيلة هذه العناية، وذلكم الإكرام:

أ- غسل الميت. **ب- تكفين الميت.**

جـ- التعجيل بالدفن. **د- تشييع الجنازة.**

هـ- الصلاة على الميت. **و- الدعاء له بعد الدفن.**

ز- تحريم نبش القبر. **ح- تحريم وطء القبر والقعود عليه.**

ولما كان القبر منزلاً من منازل الآخرة، لم يتركه التشريع عرضة لعبث أهل الطول وأصحاب البدع كي يغالوا في تزيينه وتجميله طمعًا في المباهاة والفخر، ولا لتطاول الجهال ممن لا يفقهون لدخول المقابر سننًا وآدابًا، بل صاغ -أي التشريع- موازين تعرف بها صفات القبر الشرعي وحرماته التي ينبغي أن تُصان من ابتذال الزوار واستخفاف السابلة.

وليس من وكد هذا العرض أن يفيض في استجلاء مظاهر التكريم التي أحاط بها الإسلام الميتَ صونًا لحرمته وكرامته، ولا أن يتوسع في جلب آراء أئمة الفقه في ذلك، وإنما يجتزئ بإدارة الحديث عن حرمة القبر عند فقهاء المالكية باسطًا أقوالهم في صفات القبر وحرماته، ومنتقدًا إياها في ضوء الدليل الشرعي إذا سنح الداعي وألح المقام.

وقد عَنَّ لي أن أقسم الموضوع إلى قسمين:

١- صفات القبر:

ليس من شك أن فقهاء المالكية حريصون على الاستمساك بالصفات الشرعية للقبر على نحو ما دلَّت عليها النصوص وأوصت بتطبيقه؛ تفاديًا لمغالاة تفضي إلى اجتراح بدع

ومحرمات، وقد أشارت أقوال هؤلاء الفقهاء في معرض الحديث عن الدفن وتوابعه إلى ثلاث خصائص ينبغي توافرها في القبر، وهي:

أ- ارتفاع القبر عن الأرض بقدر شبر، وفي ذلك يقول ابن جزي الغرناطي[١] في «القوانين الفقهية»: «ولا يرفع القبر إلا بقدر شبر»[٢]، ويقول أبو الضياء خليل[٣] في «مختصره»: «ورفع قبر كشبر مسنمًا»[٤]، وما ذهب إليه ابن جزي وخليل موافق لحديث جابر: «إن النبي ﷺ أُلْحِد له لحدٌ ونصب عليه اللبن نصبًا، ورفع قبره من الأرض نحوًا من شبر»[٥].

ب- تسنيم القبر، ولا يزاد فيه تراب غيره حتى لا يعظم شخوصه عن الأرض، والسادة المالكية يفضلون التسنيم على التسطيح، كما دلت على ذلك أقوالهم في كتب المذهب، يقول المازري[٦]: «تسنيم القبر عندنا هو المأمور به»[٧]، ويقول ابن حبيب[٨]: «من السنة تسنيم القبر ولا يرفع»[٩].

وصفة التسنيم واردة في حديث سفيان التمار: «رأيت قبر النبي ﷺ وقبر أبي بكر وعمر مسنمًا»[١٠].

---

(١) هو أبو القاسم بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، من كبار فقهاء عصره، أخذ عن ابن الزبير وابن بطال وغيرهما، من مصنفاته «القوانين الفقهية»، و«تقريب الوصول إلى علم الأصول».

(٢) «القوانين الفقهية» (ص٧٥).

(٣) هو: خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي (ت٧٧٦هـ)، حامل لواء الفقه المالكي بالقطر المصري، من مصنفاته «المختصر»، و«المناسك». ترجمته في «حسن المحاضرة» (١/ ٢٦٢)، و«آداب اللغة» (٣/ ٢٤١).

(٤) «مختصر خليل» (ص٥٣).

(٥) رواه ابن حبان في «صحيحه» (٢١٦٠)، والبيهقي (٣/ ٤١٠) بإسناد حسن. انظر تخريجه في «أحكام الجنائز وبدعها» للألباني (١٥٣-١٥٤).

(٦) هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري (ت٥٣٦هـ)، محدث، من كبار فقهاء المالكية، من مصنفاته «المعلم بفوائد مسلم» و«شرح التلقين». ترجمته في «أزهار الرياض» (٣/ ١٥٦)، و«الأعلام» (٦/ ٢٧٧).

(٧) «التاج والإكليل لمختصر خليل» للمواق بهامش «مواهب الجليل» للحطاب (٢/ ٢٢٨).

(٨) هو: عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (ت٢٣٨هـ)، انتهت إليه رئاسة الأندلس بعد يحيى بن يحيى، له «الواضحة في الفقه والسنن»، ترجمته في «جذوة المقتبس» (٢٦٣-٢٦٥)، و«شجرة النور» (٧٤-٧٥).

(٩) «التاج والإكليل لمختصر خليل» للمواق، بهامش «مواهب الجليل» للحطاب (٢/ ٢٢٨).

(١٠) أخرجه البخاري والبيهقي، وابن أبي شيبة، وأبو نعيم في «المستخرج»، والزيادة لهما. انظر تخريجه في «أحكام الجنائز وبدعها» للألباني (١٥٤).

ج- تمييز القبر بحجر أو علامة تسعف زائره في التعرف عليه، قال ابن القاسم[١] في العتبية[٢] : «لا بأس أن يجعل على القبر حجر أو خشبة أو عود يعرف به الرجل قبر وليه ما لم يكتب في ذلك»[٣] ، وقال ابن حبيب: «لا بأس أن يجعل في طرف القبر الحجر الواحد؛ لئلا يخفي موضعه»[٤] ، وقال الشيخ خليل في «مختصره»: «وجاز للتمييز كحجر أو خشبة بلا نقش»[٥] ، وعقب الحطاب[٦] شارحًا نص خليل: «ويجوز التحويز الذي للتمييز، كما يجوز أن يجعل عند رأس القبر حجر أو خشبة بلا نقش»[٧] ، ودليل المالكية في تمييز القبر بعلامة أو حجر ما أخرجه أبو داود وغيره بسند حسن أن المطلب ابن أبي وداعة قال: «لما مات عثمان بن مظعون أخرج بجنازته فدفن فأمر النبي ﷺ رجلاً يأتيه بحجر فلم يستطع حمله فقام إليه رسول الله ﷺ وحسر عن ذراعيه، قال المطلب: قال الذي يخبرني عن رسول الله ﷺ : كأني أنظر إلى بياض ذراعي رسول الله ﷺ حين حسر عنها، ثم حملها فوضعها عند رأسه، وقال ﷺ : « **أتعلم بها قبر أخي، وأدفن إليه من مات من أهلي**»[٨] .

فلا غرو، إذن، أن يكره فقهاء المالكية تجصيص القبر وتبييضه والبناء عليه؛ لما في ذلك من تشبث بزينة الدنيا وقصد إلى المباهاة والفخر، فضلاً عن أن المبالغة في تزيين القبر ورفع بنائه تفضي إلى وثنية مقيتة تجعل للقبور أعيادًا تُزار، وللأموات أضرحة تُعبد من دون الله.

قال الإمام مالك رحمه الله مستنكرًا ظاهرة تجصيص القبر والبناء عليه: «أكره تجصيص القبور والبناء عليها، وهذه الحجارة التي يُبنى عليها»[٩] .

---

(١) هو: عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي (ت١٩١هـ)، فقيه كبير، يعد الرجل الثاني في المذهب المالكي بعد الإمام مالك، له «المدونة». ترجمته في «وفيات الأعيان» (١/ ٢٧٦)، و«الأعلام» (٣/ ٣٢٣).

(٢) من أمهات كتب المذهب المالكي لمؤلفه محمد بن أحمد بن عبد العزيز الأموي القرطبي (ت٢٥٥هـ)، ويسمى الكتاب أيضًا بـ «المستخرجة». ترجمته في «المدارك» (٤/ ٢٥٢-٢٥٤)، و«الأعلام» (٥/ ٣٠٧).

(٣، ٤) «التاج والإكليل بهامش مواهب الجليل» (٢/ ٢٤٢).

(٥) «مختصر خليل» (ص٥٥).

(٦) هو: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، من كبار فقهاء المالكية، أصله من المغرب، وولد واشتهر بمكة، له «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»، و«تحرير الكلام في مسائل الالتزام». ترجمته في «نيل الابتهاج» (٣٣٧)، و«الأعلام» (٧/ ٥٨).

(٧) «مواهب الجليل وبهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٤٢).

(٨) انظر تخريجه في «أحكام الجنائز وبدعها» للألباني، (ص١٥٥).

(٩) «المدونة» (١/ ١٧٠).

وعلَّق سحنون على قول مالك وقول تلاميذه: «فهذه آثار في تسويتها فكيف بمن يريد أن يبني عليها»[١] .

وقال الشيخ خليل في مختصره عاطفًا على مكروهات الغسل والتكفين: «وتطيين قبر أو تبييضه وبناء عليه أو تحويز وإن بوهي به حرم»[٢] .

وعلَّق الحطاب على نص خليل بقوله: «يعني أنه يكره تطيين القبر، أي يجعل عليه الطين والحجارة، ويكره تبييضه بالجير والجبس، ويكره البناء على القبر، والتحويز عليه، وإن قصد المباهاة بالبناء عليه، أو التبييض أو التطيين، فذلك حرام»[٣] .

والحق أن المستنطق لفقه المالكية يلفي أن لبعض الفقهاء في البناء على القبور أقوالاً وتخريجات تجنح إلى التفصيل، من ذلك أن هذا البناء تعتريه ثلاثة أحكام تختلف باختلاف النية والمقصد:

الأول: التحريم إذا أريد بالبناء المباهاة والفخر.

الثاني: الكراهة إذا أريد بالبناء تمييز القبر.

الثالث: الاختلاف بين الجواز والكراهة إذا لم يقصد بالبناء شيء.

ولعل في هذا التفصيل ضربًا من الترخص من شأنه أن يوطئ الأكناف لبدع الأضرحة تحت ستار تمييز القبور أو انتفاء قصد المباهاة والفخر، إذ إن التساهل في رفع البناء سيفضي لا محالة إلى بذل جهد في تزيين القبر وتجميله ليكون في مستوى ارتفاعه وعلوه، وهذا لعمري ما نهى عنه الشرع، وكرهه الأئمة التزامًا بالهدي النبوي؛ لذلك تحتم تحريم البناء على الإطلاق سدًّا للذرائع.

ومن أجل سد باب الذرائع أيضًا لم يفرق الشرع بين البناء اليسير والبناء الكثير حول القبر، بل حثَّ على التسوية، ولم يسمح بارتفاع البناء إلا نَحْوَ شِبْرٍ، أما من استحسن الزيادة على هذا القدر لغرض التمييز أو غيره فقد شرع، ومن المعلوم أن الشرع لا يثبت إلا بنص.

---

(١) «المدونة» (١/ ١٧٠).

(٢) «مختصر خليل» (٥٥).

(٣) «مواهب الجليل وبهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٤٢).

ومن قبيل التفصيلات التي خاض فيها فقهاء المالكية التفريق بين البناء في ملك الباني والبناء في مقبرة مسبلة للدفن، يقول الحطاب: «وقال في المدخل في فصل زيارة القبور: البناء في القبور غير منهي عنه إذا كان في ملك الإنسان لنفسه، وأما إذا كانت مرصدة فلا يحل البناء فيها»(١). ويقول في موضع آخر: «وأشار ابن القصار إلى أن البناء المكروه عليها أو حولها إنما هو في المواضع المباحة؛ لئلا يضيق على الناس التصرف فيه، وأما البناء في ملكه أو ملك غيره بإذنه فذلك جائز»(٢)، ومثل هذا التفريق -فضلاً عن مخالفته للمشهور من المذهب- يفتقر إلى دليل شرعي يعتضد به.

وممن ذهبوا إلى التفصيل في البناء على القبر الشافعي وأصحابه، فذهبوا -كما يروى- إلى أن البناء إذا كان في ملك الباني فمكروه، وإذا كان في مقبرة مسبلة فحرام، وهذا الرأي صنو سابقه في العري عن الدليل، والضرب في بيداء التأويل.

والحق أن فقهاء المالكية كرهوا البناء على القبور، وحذروا من اتخاذها موضع زينة وتفاخر، لا يفرقون في ذلك بين عظيم ومغمور، وعالم وأمي، وشريف وغير شريف، وقد أشار إلى ذلك الحطاب في «مواهب الجليل» بقوله: «ولا أعلم أحدًا من المالكية أباح البناء حول القبر في مقابر المسلمين سواء أكان الميت صالحًا أو عالمًا أو شريفًا أو سلطانًا، أو غير ذلك»(٣).

ومما يُحسن الاستشهاد به في هذا الصدد ما أجاب به ابن رشد الجد(٤) حين سُئل عن حكم بناء السقائف والقبب والروضات على مقابر الموتى: «تصفحت السؤال الواقع فوق هذا، ووقفت عليه، وما بني من السقائف والقباب والروضات في مقابر المسلمين هدمه واجب، ولا يجب أن يترك من حيطانها إلا قدر ما يحتاز به الرجل قبور قرابته وعشيرته من قبور سواه؛ لئلا يأتي من يريد الدفن في ذلك الموضع فينبش قبور أوليائه، والحد في ذلك ما يمكن دخوله من كل ناحية، ولا يفتقر فيه إلى باب، وبالله تعالى التوفيق»(٥).

---

(١) «مواهب الجليل وبهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٤٣).

(٢) نفسه (٢/ ٢٤٥). (٣) نفسه (٢/ ٢٤٦).

(٤) هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)، من كبار فقهاء عصره، وعليه كان مدار الأحكام في الحلال والحرام، من مصنفاته «البيان والتحصيل» و«المقدمات الممهدات». ترجمته في «أزهار الرياض» (٣/ ٥٩)، و«قضاة الأندلس» (٩٨).

(٥) «فتاوى ابن رشد» (٢/ ١٢٤٢-١٢٤٣)، و«مواهب الجليل بهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٤٤).

أما من أجاز تبييض القبر والبناء عليه محتكمًا إلى العادة وما جرى به العمل، فقد تنكب المحجة البيضاء، وخالف المذهب المالكي نفسه الداعي إلى رفض بدع القبور، ومن هؤلاء الفقهاء الذين ركبوا هذا المركب، فلم يردعهم رادع من السنة، ولم ينفعهم تقليد للمذهب- إن صحَّ أن يكون للتقليد نفع- الشيخ المهدي الوزاني[(١)] الذي نص في شرحه على منظومة العمل الفاسي على أن ما (جرى به العمل في أقطار المغرب كله تحلية قبور الصالحين بتزويقها وتبييضها، والبناء عليها؛ لشهرتها وكسوة أضرحتهم بالحرير وغيره من الثوب الأحمر، وتعليق المصابيح فيها للضوء)[(٢)] .

ومن خطل الرأي وتهافت التصور أن يمنعنا الشارع من اجتراح محرمات ومكروهات، ثم تأتي عادات الناس لتضرب بذلك عرض الحائط، وتبيح ما لا يُباح في تصور الشرع، وكأن كل عادة جرى بها العمل أمست مقبولة محكمة لا مطعن فيها من قبل نص أو دليل.

وليس يخفى على حصيف أن من العادات ما يتحدى الشرع ويخالف الدليل، فينقلب إلى بدعة ذميمة تتسلل في غيبة الوعي العقدي السليم إلى عقول الناس، فتسكرها بنشوة الاستحسان والاستصلاح وبدع الخير، حتى يصبح للعادة الفاسدة سلطان على النفوس وغلبة على الأفكار يتعذر معها اجتثاث جذورها وتسفيه مجترحيها؛ لأن الانتصاب لمثل هذا الإصلاح يلحق بالداعية السلفي ألوانًا من التهم تغمزه في حبه للصحابة والتابعين وتوقيره للأئمة واحترامه للأولياء.

ومما كرهه المالكية أيضًا الكتابة على القبر لعموم الحديث: «نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه» [أو يزاد عليه]، [أو يكتب عليه]»[(٣)] .

قال ابن رشد: «كره مالك البناء على القبر وأن يجعل عليه البلاط المكتوبة؛ لأن ذلك من البدع التي أحدثها أهل الطول من إرادة الفخر والمباهاة والسمعة، وذلك مما لا اختلاف في كراهته»[(٤)] .

---

(١) هو: أبو عيسى محمد المهدي الوزاني الفاسي (ت١٣٤٢هـ) شيخ المالكية في وقته، أخذ عنه خلق كثير بفاس وتونس، من مصنفاته «المعيار الجديد» و«تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس». ترجمته في «شجرة النور» (١/ ٤٣٥-٤٣٦)، و«معجم المؤلفين» (١٢/ ٦٠).

(٢) «تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس».

(٣) رواه مسلم (٣/ ٦٢)، وأبو داود (٢/ ٧١)، والترمذي وصححه (٢/ ١٥٥)، والنسائي (١/ ٢٤٨-٢٥٠) وغيرهم عن جابر، والزيادتان لأبي داود والنسائي، انظر تخريجه في «أحكام الجنائز وبدعها» (٢٠٤).

(٤) «مواهب الجليل وبهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٤٧).

قال خليل في «مختصره»: «وجاز للتمييز كحجر أو خشبة بلا نقش»(١) .

وقال الحطاب في «مواهب الجليل»: «وكره ابن القاسم أن يجعل على القبر بلاطة يُكتب فيها، ولم يرَ بأسًا بالحجر والعود والخشبة ما لم يكتب في ذلك»(٢) .

وقد استثنى بعض العلماء من المالكية وغير المالكية كتابة الاسم على القبر على وجه التمييز لا الزخرفة، وتشبثوا في ذلك بالقياس على وضع النبي ﷺ الحجر على قبر عثمان بن مظعون، فخصصوا بذلك النص بقياس صحيح، يقول الشوكاني(٣) : «وهو من التخصيص بالقياس، وقد قال الجمهور: لا أنه قياس في مقابلة النص، كما قال في (ضوء النهار)، ولكن الشأن في صحة القياس»(٤) .

أما قول الحاكم(٥) : «وليس العمل عليه، فإن أئمة المسلمين من الشرق إلى الغرب مكتوب على قبورهم، وهو عمل أخذ به الخلف عن السلف»(٦) ، فمردود عليه؛ لأن ما جرى به عمل الناس لا يُبيح محظورًا أو مكروهًا في حكم الشرع، ولئن كان أمر الكتابة على القبر قد فشا بين بعض التابعين ومن بعدهم، فذلك لا يقوم حجة شرعية على جواز الكتابة؛ لأن الحق يعرف بدلائله لا برجاله، والحصيف من يدور مع الدليل الشرعي حيث دار.

وقد كفانا الحافظ الذهبي(٧) الرد على الحاكم حين قال: «ما قلت طائلاً، ولا نعلم صحابيًا فعل ذلك، وإنما هو شيء أحدثه بعض التابعين فمن بعدهم، ولم يبلغهم النهي»(٨) .

---

(١) «مختصر خليل» (٥٥).

(٢) «مواهب الجليل وبهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٤٧).

(٣) هو: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)، فقيه مجتهد، من كبار علماء اليمن وقضاتها، من مصنفاته «نيل الأوطار» و«الدرر البهية في المسائل الفقهية» و«السيل الجرار». ترجمته في «البدر الطالع» (٢/ ٢١٤-٢٢٥)، و«الأعلام» (٦/ ٢٩٨).

(٤) «نيل الأوطار» (٤/ ١٣٣).

(٥) محمد بن عبد الله بن حمدويه الشهير بالحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، من أكابر الحفاظ والمحدثين، أخذ نحو ألفي شيخ، وولي قضاء نيسابور، من مصنفاته «المستدرك على الصحيحين»، و«المدخل في أصول الحديث». ترجمته في «غاية النهاية» (٢/ ١٨٤)، و«تاريخ بغداد» (٥/ ٤٧٣)، و«الأعلام» (٦/ ٢٢٧).

(٦) «المستدرك على الصحيحين» (١/ ٣٧٠).

(٧) هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)، محدث الشام ومؤرخها، تصانيفه كثيرة تقارب المائة، منها: «دول الإسلام»، و«الكنى والألقاب» و«تذكرة الحفاظ». ترجمته في «غاية النهاية» (٢/ ٧١)، و«نكت الهميان» (٢٤١)، و«الأعلام» (٥/ ٣٢٦).

(٨) «المستدرك على الصحيحين» (١/ ٣٧٠).

٢- حرمة القبر:

للقبور في شريعتنا حرمة خاصة تحمل زوَّارها والماشين بينها على صون كرامة الميت واحترامها، فهي معدودة - أي القبور- منزلاً من منازل الآخرة التي تفيد الزائر في الاعتبار والاتعاظ وترويض النفس على الطاعات وأعمال البر.

وقد ألحت كتب الفقه في سياق الحديث عن الدفن وملحقاته على وجوب صون القبر من نبش يؤذي الميت ويتسبب في كسر عظامه، مستضيئة في ذلك بالحديث الشريف: «**إن كسر عظم المؤمن ميتًا مثل كسره حيًّا**»(١).

ونستبين في هذا الصدد موقف المالكية من حرمة القبر في ضوء مناقشة المباحث الآتية:

أ- نبش القبور:

تضافرت أقوال المالكية على منع نبش قبر الميت أو إخراج الجثة منه؛ لأن حرمته ميتًا كحرمته حيًّا، ونصطفي من هذه الأقوال ما يلي:

قال المازري في (شرح التلقين) في آخر كتاب الجنائز: «وللميت حرمة تمنع من إخراجه من قبره إلا لضرورة كما ذكرنا من نسيان الصلاة عليه على الاختلاف المذكور فيه»(٢).

وفي فتاوى ابن رشد الجد سئل عن رجل دفن أربعة من الأولاد في مقبرة من مقابر المسلمين، فلما كان بعد عشرة أعوام من دفنه إياهم غاب الرجل عن البلد، فجاء الحفار فحفر على قبر أولئك الأطفال قبرًا لامرأة ودفنها فيه، ثم جاء الوالد من سفره بعد دفن المرأة بثلاثين يومًا، ولم يجد لقبر بنيه أثرًا غير قبر المرأة، فأراد نبشها وتحويلها إلى موضع آخر؛ ليقيم قبور بنيه على ما كانت عليه، هل له ذلك أم لا؟

فأجاب: «لا يجوز أن ينبشها وينقلها عن موضعها، ولا يحل ذلك له؛ لأن حرمتها ميتة كحرمتها حية، ولا يحل له أن يكشفها ويطلع عليها وينظر إليها، ولو كان ذا محرم لها ما ساغ له ذلك منها بعد هذه المدة، إذ لا يشك في تغييرها فيه، وبالله التوفيق»(٣).

---

(١) رواه أبو داود (٢/ ٢٩)، وابن ماجه (١/ ٤٩٢) وغيرهما. انظر تخريجه في «أحكام الجنائز وبدعها» (٢٣٣).
(٢، ٣) «مواهب الجليل وبهامشه التاج والإكليل» (٢/ ٢٥٣).

وقال ابن جزي في «القوانين الفقيهة»: «وتحترم القبور، فلا تنبش عظام الموتى عند حفر القبور، ولا تزال عن موضعها، ويتقى كسر عظامها»[١].

وقال الشيخ خليل في «مختصره»: «ولا ينبش مادام به»[٢].

من الواضح، إذن، أن أقوال المالكية لا تجيز نبش القبر إلا لضرورة شرعية باتفاق، أما إذا بلي الميت وصارت عظامه ترابًا، فيجوز دفن غيره في قبره، ويجوز في الأرض سائر وجوه الانتفاع والتصرف.

وتمدنا مصادر المالكية بأنواع من الضرورات الشرعية التي من شأنها أن تسوِّغ نبش القبر، وإخراج الجثة، نذكر من بينها:

- **نسيان الصلاة على الميت:** وفي رأينا أن هذا المسوغ غير كاف في إباحة نبش القبر وإخراج الجثة؛ لأن السنة النبوية أرشدتنا إلى جواز الصلاة على القبر في حالة فواتها بسبب الغياب أو عدم العلم، ويُقاس على هذه الحالة حالة النسيان، ودليل ذلك أن الرسول ﷺ انتهى إلى قبر رطب فصلى عليه وصفوا خلفه، وكبَّر أربعًا، وهو في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وكذلك صلاته على قبر السوداء التي كانت تَقُم المسجد، وهو أيضًا في «الصحيحين» وغيرهما من حديث أبي هريرة[٣].

على أنه ينبغي التفطن هنا إلى فرق دقيق بين الصلاة على القبر والصلاة إلى القبر؛ لأن بعض العلماء خلط بين الأمرين فرد سنة الصلاة على القبور بتعقيبين اثنين:

الأول: المتشابه من قول الرسول ﷺ: **«لا تجلسوا على القبور، ولا تصلوا إليها»**[٤] والحديث على صحته لا ينفع في الاستدلال على رد هذه السنة المحكمة؛ لأن الصلاة على القبر من جنس الصلاة على النعش، ولا فرق -كما ذهب ابن القيم في إعلام الموقعين- بين أن يكون الميت على الأرض أو مدفونًا في جوفها، وهذا بخلاف سائر الصلوات التي نهي عنها في القبور وإليها، وهو نهي انطوت عليه أحاديث كثيرة تواترت تواترًا معنويًا لا

---

(١) «القوانين الفقهية» (٧٥).   (٢) «مختصر خليل» (٥٥).

(٣) انظر تخريج أحاديث هذا الباب في «أحكام الجنائز وبدعها» (٨٧-٨٩).

(٤) رواه أحمد في كتاب الجنائز (٤/ ١٣٥).

سبيل مــعه غير إطراح بدعــة الصلاة في المقابر[١] ، ولاسيمــا أن الشرع أخبر أن مــجترح ذلك من شرار الخلق، وكيف لا ومثل هذه المخالفة ذريعة إلى الشرك؟.

الثاني: أن صلاة الرسول ﷺ على القبر من خصــوصياته، ودليل هذه الخصوصية هو حديث: «**إن صلاتي عليــه رحمة**»[٢] ، غير أن الأمر لو كان خاصًّا بالرسول ﷺ لأنكر على الصحابة أن يصلوا خلفــه على القبر، وصلاتهم معه ثابتــة في «الصحيحين»، فضلاً عن أن ما يقع بالتبعية لا ينهض دليلاً على الفعل أصالة.

فإذا عــرفت جوابنا عن هذين التعــقيبين، فــأصغ إلى ما ساقــه ابن القيم[٣] في «زاد المعاد» من فائدة جــزيلة في الموضوع: «قال أحمد رحــمه الله: من يشك في الصلاة على القبر؟ ويروى عن النبي ﷺ ، كــان إذا فاتته الجنازة، صلى على القبر، من ســتة أوجه كلها حســان، فحد الإمام أحمد الصــلاة على القبر بشهر، إذ هو أكــثر ما روي عن النبي ﷺ أنه صلى بعده، وحده الــشافعي رحمه الله بما إذا لم يبل الميت، ومــنع منها مالك وأبو حنيفة رحمهما الله إلا للولي إذا كان غائبًا»[٤] .

- **الكفن المغصوب**: أجاز المالكية إخراج جثة الميت من القــبر إذا كان الكفن مغصوبًا، وإليه أشار الشيخ خليل في قوله: «إلا أن يشح رب كفن غصبه»[٥] ، وقيد بعض الفقهاء هذا الجواز بشــرطين وهما: عــدم طول المدة، ووجود بينة تشــهد بملكية الكفــن أو تصديق أهل الميت، قال ســحنون: «وهذا إذا كانت له بينة أو صدقه أهل الميت، بخــلاف ما إذا ادعى أنه سقط خاتمه في القبر أو دنانير كانت في كمه، فله أن يستخرج ذلك ما لم يتغير الميت»[٦].

وإن كانت هذه الضرورة مسوغة لنبش القبــر لتعلّق ذلك بحقوق الغير، فإنه يمكن أن

---

(١) جمع العلامة المحقق محمد أبو خبزة الحسني أربعــين حديثًا نبوية في النهي عن البناء على القبور واتخاذها مساجد، وبطلان الصلاة فيها، وقد ذيلهــا بتخريجات وتعليقات مفيدة يحسن الرجوع إليهــا لاستيفاء أدلة الموضوع. والكتاب من منشورات مطبعة الهداية بتطوان، سنة ١٩٩٩م.

(٢) جزء من حــديث رواه النسائي (١/ ٢٤٨)، وابن مــاجه (١/ ٤٦٥- ٤٦٦) وغــيرهمــا عن يزيد بن ثابت. انظر في «أحكام الجنائز وبدعها» (٨٨-٨٩).

(٣) هو: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بـ (ابن القيم الجوزية) (ت٦٥٦هـ)، فقيه محقق في التفــسير والحديث والنــحو، لازم ابن تيميــة وأخذ عنه، من مصنفــاته (إعلام الموقعين عن رب العــالمين)، و«إغاثة اللهفان» و«الطرق الحكمية». ترجمته في «بغية الوعاة» (١/ ٦٢-٦٣)، و«النجوم الزاهرة» (١٠/ ٢٤٩).

(٤) «زاد المعاد» (١/ ٥١٢).

(٥) «مختصر خليل» (٥٥).

(٦) «التاج والإكليل بهامش مواهب الجليل» (٢/ ٢٥٣).

تؤدى قيمة الكفن من تركة الميت؛ لأنه بمنزلة الدين، أو يمكن أن يتطوع أهل الميت بأداء ذلك تفاديًا للنبش.

- **مراعاة مصالح المسلمين:** وهذا المسوغ له أصل من فعل معاوية الذي أراد إجراء عين إلى جانب أحد فأمر مناديًا فنادى في المدينة: «كل من له قتيل فليخرج إليه ولينبشه وليخرجه وليحوله»، بيد أنه لا يجوز أن نلبس الكماليات لباس الضرورة فنلجأ إلى درس القبور تلبية لدواعي التنظيم العمراني الذي تتشدق به بعض السلطات الإدارية في الدول الإسلامية، وتحمله على محمل المصلحة العامة للمسلمين، وليس هو -أي التنظيم العمراني- من الضرورة الشرعية في ورد أو صدر؛ لأن على الأحياء أن ينظموا شؤونهم دون أن يؤذوا موتاهم كما قال محدث العصر محمد ناصر الدين الألباني[١].

ب- المشي على القبر:

مذهب المالكية في هذه المسألة أنه يحرم المشي على القبر الظاهر، وهذا ما أشار إليه ابن جزي في القوانين الفقهية: «ولا يمشى على قبر ظاهر»[٢]، والشيخ خليل في مختصره: «والقبر حبس لا يمشى عليه»[٣].

أما إن عفي رسم القبر ولم يبقَ له أثر جاز عند المالكية المشي عليه، كما هو مذهب ابن حبيب: «لا بأس بالمشي عليها إن عفت، وأما القبر مسنم والطريق دونه فلا أحبه؛ لأن في ذلك تكسير تسنيمه»[٤].

ومن فقهاء المالكية من أفتى بجواز المشي على القبور للضرورة مع التحفظ ألاَّ يهدمها[٥]، ولسنا نرى لهذه الفتوى مرجحًا شرعيًا قويًا يسوغ وطء القبور؛ لأن زيارة القبور أمر مستحب، والمشي عليها محظور شرعًا؛ لقول الرسول ﷺ: «**لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه، فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر**» وفي رواية: «**يطأ على قبر**»[٦]، وفي هذا الحديث وغيره دليل على تحريم وطء القبور والجلوس

---

(١) «أحكام الجنائز وبدعها» (٢٣٥).
(٢) «القوانين الفقهية» (٧٥).
(٣) «مختصر خليل» (٥٥).
(٤) «التاج والإكليل بهامش مواهب الجليل» (٢/ ٢٥٢).
(٥) نفسه (٢/ ٢٥٣).
(٦) رواه مسلم (٣/ ٦٢)، وأبو داود (٢/ ٧١) وغيرهما عن أبي هريرة. انظر تخريجه في «أحكام الجنائز وبدعها» (٢٠٩).

عليها، وهو مذهب جمهور العلماء كما صرَّح بذلك الشوكاني، لكن النووي[١] حكى عنهم الكراهة فقط، وبهذا قال الشافعي[٢] في «الأم»: «وأكره وطء القبر والجلوس والاتكاء عليه، إلاَّ ألاَّ يجد الرجل السبيل إلى قبر ميته إلا بأن يطأه، فذلك موضع ضرورة»[٣]، وبه قال أبو حنيفة أيضًا.

على أن ما يجدر التنبيه إليه هنا أن الكراهة إذا نطق بها السلف انصرف اللفظ إلى معنى مقت الشيء ورفضه؛ لأن الكراهة كما فهموها في ضوء الدلالة اللغوية والقرآنية والحديثية لا تدل على غير التحريم، وهو ما يعبر عنه الأصوليون الحنفية بالكراهة التحريمية، وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: «فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرين اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث، فغلط منه من حمل لفظ الكراهة أو لفظ: لا ينبغي في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث»[٤].

ولاشك أن القول بتحريم وطء القبور هو الحق، لما انطوت عليه النصوص الحديثية من الوعيد الشديد، فضلاً عن أقوال الصحابة التي استلهمت قول الرسول ﷺ، وتمثلته في التحذير من مغبة وطء القبور، ومن ذلك قول ابن عمر رضي الله عنهما: «لأن أطأ على رضف أحب إليَّ من أن أطأ على قبر»[٥]، وقول ابن مسعود رضي الله عنه: «لأن أطأ على جمرة حتى تبرد، أحب إليَّ من أن أتعمد وطء قبر لي عنه مندوحة»[٦]، وبالتحريم قال بعض الشافعية كالنووي، وذهب الهيتمي[٧] في «الزواجر» إلى إدراج وطء القبور في الكبائر[٨]، ولم يحد في ذلك عن الحق قيد أنملة.

---

(١) هو: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي الشافعي (٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، علامة محقق، له اطلاع واسع على الفقه والحديث، من مصنفاته «تهذيب الأسماء واللغات»، و«تصحيح التنبيه»، و«المنهاج في شرح صحيح مسلم». ترجمته في «طبقات الشافعية» للسبكي (٥/ ١٦٥)، و«النجوم الزاهرة» (٧/ ٢٧٦).

(٢) هو: محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، من تآليفه «الأم»، و«الرسالة». انظر: «تذكرة الحفاظ» (١/ ٣٢٩)، و«غاية النهاية» (٢/ ٩٥)، و«الأعلام» (٦/ ٢٦-٢٧).

(٣) «الأم» (١/ ٢٤٦). (٤) «إعلام الموقعين» (١/ ٤٨). (٥، ٦) «المحلى» (٥/ ١٣٥).

(٧) هو: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ/ ١٥٦٧م)، فقيه محقق، وداعية مصلح، له تصانيف كثيرة منها: «الفتاوى الهيتمية»، و«الجوهر المنظم»، و«تحفة المحتاج لشرح المنهاج». ترجمته في «آداب اللغة» (٣/ ٣٣٤)، و«خلاصة الأثر» (٢/ ١٦٦)، و«الأعلام» (١/ ٢٣٤).

(٨) جاء في «الزواجر» (١/ ١٦٥): «.. وأما الجلوس فجماعة من أصحابنا على حرمته، وتبعهم النووي في بعض =

ومن ثم يكون الإفتاء بجواز وطء القبور عند الضرورة مخالفًا للقواعد الشرعية، فقد عرفنا أن الزيارة مستحبة، والوطء منهي عنه، ومن المعلوم أن الممنوع مقدم على المستحبّ، إذ لا يستقيم في منطق الشرع أن نقترف محرمًا طلبًا لفعل مستحب، فالخطيئة والثواب لا يجتمعان بحال.

جـ- القعود:

تأول الإمام مالك ﷺ القعود المنهي عنه في الحديث السابق بقضاء الحاجة، وقلده في ذلك فقهاء المذهب متشبثين بتفسير أبي هريرة ﷺ: «من جلس على قبر يبول عليه أو يتغوط، فكأنما جلس على جمرة»[(١)] .

ومن أقوال المالكية في المسألة قول الباجي[(٢)] في «المنتقى» عقب حديث النهي عن الجلوس: «فتأول مالك رحمه الله هذا على أن النهي عن الجلوس على القبور إنما تناول الجلوس عليها لقضاء الحاجة»[(٣)] ، وقول المازري: «عندنا أن الجلوس على القبر جائز، والمراد بالنهي عن ذلك الجلوس عليه للغائط والبول، كذا فسره مالك»[(٤)] ، وقول ابن جزي: «ولا يجلس عليه لبول ولا غائط المذهب خلافًا لمن منع الجلوس مطلقًا»[(٥)] .

قلت: إن تعلّق المالكية بقول أبي هريرة ﷺ في تأويل الجلوس بقضاء الحاجة لا يسلم من مطعن؛ لأن إسناد هذا الأثر ضعيف، كما صرَّح بذلك الحافظ ابن حجر[(٦)] في قوله: «ولكن إسناده ضعيف»[(٧)] ، وقد رد ابن حزم تأويل الإمام مالك من ثلاثة وجوه:

= كتبه أخذًا من الحديث السابق فيه، فكما أنهم أخذوا حرمته من ذلك، فكذلك نحن نأخذ كونه كبيرة منه لصدق حدها السابق عليه، إذ هو مما فيه وعيد شديد».

(١) «فتح الباري» (٣/ ٢٢٤).

(٢) هو أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ/ ١٠٨١م)، من كبار فقهاء المالكية في وقته، جمع إلى الفقه والأصول علم الحديث، فدرسه وألَّف فيه، من مصنفاته «التعديل والتجريح لمن روى عنه البخاري في الصحيح»، و«شرح المدونة»، و«الحدود». ترجمته في «نفح الطيب» (١/ ٣٦١)، و«الوفيات» (١/ ٢١٥).

(٣) «المنتقى» (٢/ ٢٤).

(٤) «التاج والإكليل بهامش مواهب الجليل» (٢/ ٥٥٢).

(٥) «القوانين الفقهية» (٧٥).

(٦) هو: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، من أئمة الحديث وحفاظه، أصله من عسقلان، ومولده ووفاته في القاهرة، من تصانيفه «لسان الميزان»، و«الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، و«الإصابة في تمييز أسماء الصحابة». ترجمته في «الضوء اللامع» (٢/ ٦٣)، و«آداب اللغة» (٣/ ١٦٥)، و«الأعلام» (١/ ١٧٩).

(٧) «فتح الباري» (٣/ ٢٤٤).

الأول: أن تأويل الجلوس بقضاء الحاجة صرف لكلام الحديث عن وجهه.

الثاني: أن المراد بالجلوس هو القعود على حقيقته، ومن الغرائب أن يجلس الإنسان على ثيابه للغائط.

الثالث: أن رواة الخبر لم يشيروا إلى معنى التغوط وقضاء الحاجة في الجلوس، وكذلك اللغة لا تعرف هذا الاستعمال[١] .

وتوالت آراء العلماء في الرد على تأويل مالك مشيرة إلى ضعف مأخذه وفهمه، ومن ذلك قول الشافعي: «وقال بعض أصحابنا: لا بأس بالجلوس عليه، وإنما نهي عن الجلوس عليه للتغوط! وليس هذا عندنا كما قال، وإن كان نهي عنه للمذهب، فقد نهي عنه مطلقًا لغير المذهب»[٢]، وقول النووي: «المراد بالجلوس القعود عند الجمهور، وقال مالك: المراد بالقعود الحدث، وهو تأويل ضعيف أو باطل»[٣] ، وقول ابن بطال: «التأويل المذكور بعيد؛ لأن الحدث على القبر أقبح من أن يكره، وإنما يكره الجلوس المتعارف»[٤] .

والحق ما ذهب إليه الشافعي وابن حزم وغيرهما لوجوه:

الأول: أن الرواة للحديث لم يتعدوا بالجلوس وجهه المعهود في اللغة والشرع، إلا ما كان من تفسير أبي هريرة في أثر ضعيف الإسناد كما أسلفنا.

الثاني: أن الجلوس على القبر سيق في بعض الأحاديث مقرونًا بالصلاة إلى القبور كقول الرسول ﷺ: **«لا تجلسوا على القبور، ولا تصلوا إليها»**[٥] ، وسياق الحديث يفيد أن المراد بالجلوس هو القعود المتعارف الذي يمكن أن يكون ذريعة إلى تعظيم القبور.

الثالث: أن وطء القبور من جنس الجلوس عليها، ودليل ذلك أن حديث أبي هريرة رضي الله عنه في النهي عن الجلوس على القبر جاء بلفظ: **«يجلس»** وجاء في رواية أخرى بلفظ: **«يطأ»**، ولا شك أن مثل هذا التنوع في الصيغة يلغي معنى التغوط في الجلوس.

الرابع: جاء النهي في أحاديث الدفن عن أفعال عطف بعضها على بعض كالتجصيص والبناء والكتابة والقعود، ولو أننا تأولنا بالتغوط وقضاء الحاجة لكان هذا

---

(١) «المحلى» (٥/ ١٣٦).
(٢) «الأم» (١/ ٢٤٦).
(٣) «فتح الباري» (٣/ ٢٢٤).
(٤) نفسه (٣/ ٢٢٥).
(٥) تقدم تخريجه.

المعنى شاذًّا في سياق الحديث؛ لأن المقصد من النهي فيه هو تحريم تعظيم القبور وتبجيلها، والقعود لقضاء الحاجة مما يناقض معنى النص ومقصده في آن.

وبعد: فذلكم عرضنا عن موضوع حرمة القبر في الفقه المالكي، وقد حرصنا فيه على تعضيد مباحثه بأقوال المالكية وتخريجاتهم، وأردفنا ذلك أحيانًا بتعليقات فقهية تتعقب المخالفة الشرعية وتكشف عن عوارها في ضوء الدليل الشرعي المستقى من السنة وأقوال السلف وقواعد علم الأصول.

ولم تكن جولتنا بين مناكب الموضوع وأعطافه لتخلو من نتائج وخلاصات تأدى إليها الفهم واستنبطها التأمل، وهي:

١- إن الشرع الحكيم صاغ موازين سوية حفظت للقبور حرمتها وصانت للميت كرامته مثلما صانتها وهو حي، غير أنها لم تبالغ -أي الموازين- في ذلك إلى حد تعظيم القبور واتخاذها أعيادًا تُقصد ومواسم يسعى إليها، بل تواترت نصوص في غاية الصحة تنهى عن بدع القبور التي يمكن أن تكون سببًا في الفتنة، وذريعة إلى الشرك.

٢- إن فقهاء المالكية حريصون على الاستمساك بصفات القبر الشرعي وصيانة حرمته، إذ جاءت أقوالهم متضافرة على مقت التجصيص والبناء والكتابة والنبش، ولم يخالفوا تصور الشرع مخالفة صريحة إلا في قضية القعود التي ذهبوا فيها مذهب الإمام مالك.

٣- إن من حسنات المذهب المالكي مناهضة فقهائه للبدع وثريبهم على مقترفيها، وذلك معلوم في سيرة الإمام مالك رحمه الله الذي كان من أحرص الناس على التمسك بالسنة وأبعدهم عن مُشاقتها، ولعل ما شاب كتب هذا المذهب من ترويج لبدع القبور والأضرحة كان من صنع الفقهاء المتأخرين الذين ذهبت بهم العادة كل مذهب، ولم يهتدوا إلى التمييز بين ما يُصادم الشرع، وبين ما يلائمه ويجري على أصوله، فاختلطت في الأفهام المعاني الواضحة المستقرة، وسميت الأشياء بغير مسمياتها، فإذا بالبدعة مصلحة مرسلة، وإذا بالمخالفة عادة محكمة، ومما زاد الطين بلة، والطنبور نغمة كما يقولون أن شب الناس على البدع وحسبوها سننًا ثابتة بسبب سلطان لا يقهر سمَّاه الإمام الشاطبي رحمه الله بالاعتياد العامي.

** الإجارة على تعليم القرآن في الفقه الإسلامي **

مقدمة:

إن عقد الإجارة من عقود المنفعة التي لا يستغنى عنها في مضمار المعاملات، ذلك أنه وسيلة طيِّعة ريِّضة لوصول الناس إلى المنافع التي لا قدرة لهم على استيفائها في دائرة أعيانهم وأملاكهم، والحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان المحسوسة، فالفقير يحتاج إلى مال الغني، والغني يحتاج إلى عمل الفقير، ومراعاة حاجة الناس أصل في فقه العقود، فيشرع من أجل قضاء الحوائج، واستيفاء الأغراض، على أن يكون موافقًا لأصول الشرع وقواعده[1].

على أن عقد الإجارة - على وضوح أحكامه التفصيلية وقواعده الشرعية- لم يسلم من مخالفات تنكبت جادة السنة حينًا، وتمحَّلت في الفهم والتأويل حينًا آخر، مما أفضى إلى شيوع صور الإجارات الممنوعة كالإجارة على قراءة القرآن على القبور، والإجارة على القراءة في المآتم، والإجارة على الملاهي والغناء، وغيرها من المخالفات التي لا يشهد لها دليل ناهض من النقل، ولا مسوِّغ ظاهر من العقل.

وفي باب الإجارة مسائل فقهية تشاجن فيها القول، وامتدَّ بساط الجدل، فانقسم الفقهاء فيها إلى فرقاء متنازعين، حرص كل واحد منهم على بسط أدلته، وتقرير مسوغاته بحسب فهمه واطلاعه، ومن هذه المسائل: مسألة الإجارة على تعليم القرآن التي نعنى بدرسها اليوم، مجتهدين في تحرير الإشكال، وجلب أقوال الفقهاء مشفوعة بأدلتها النقلية والعقلية، مع مناقشتها والجواب عنها، انتهاء إلى صياغة الترجيح النهائي في ضوء فقه السنة وقواعد الاستدلال المعتبرة.

وقد حملنا على درس هذه المسألة بعينها داعيان اثنان:

الأول: أن المسألة لم تظفر في المصادر الفقهية بدرس مستوفًى يتقصّى الآراء، ويمحِّص الأدلة، ويرجِّح الوجوه، ويصوغ النتائج، وهي إن جنحت -أي المصادر- إلى شيء من هذا فإنها ساقته في تشتت واختلاط لا يسعفان على الاستيعاب الدقيق.

---

(١) «الموسوعة الفقهية الكويتية» (١/ ٢٥٤).

الثاني: الخروج من دائرة الخلاف والالتباس بصياغة ترجيح في المسألة معتضد بالدليل والقواعد الشرعية، ذلك أن المسائل الخلافية تحتاج أكثر من غيرها إلى استقصاء البحث، واستيفاء النظر على نحو يعين القارئ على تلمّس الحقيقة في غمرة الجدل العنيف والحجاج الصاخب.

هذا؛ وقد خضت غمار الموضوع بمنطق علمي مجرَّد عن نوازع التعصب، فوقفت على أقوال الفقهاء، وجلبت نصوصها ومآخذها، متعقبًا كل دليل بما اعترض عليه، وأجيب عنه، واستخلصت بعد الدرس المتأني ما اقتنعت به من الحق، مستضيئًا في ذلك بفهوم بعض العلماء المجتهدين، حتى كانت هذه الدراسة التي قامت على سوقها واستوت بنيتها في ستة محاور:

أولاً: تحرير محل النزاع:

إن الإجارة على تعليم القرآن من المسائل الخلافية التي تبارت فيها مدارك الفقهاء استقصاءً للأدلة واكتناهًا للنصوص، مما أفضى إلى تزاحم الفهوم والآراء، وتواتر الردود والاعتراضات.

والخلاف في المسألة وارد فيمن يأخذ الأجرة على تعليم القرآن من طالب العلم؛ لأن الفريق المانع عدَّ هذا الضرب من الاستئجار من باب أخذ الأجر على تعليم الصلاة، والفريق المجيز قاسه على أخذ الأجر على سائر الأفعال المباحة.

أما أخذ الرزق من بيت المال على تعليم القرآن، فصورة خارجة عن محلِّ النزاع؛ لأن بيت المال معدٌّ لاستيفاء مصالح المسلمين، والتعليم من جنس هذه المصالح، فالاسترزاق منه، إذن، ليس بعوض، وإنما معونة على النهوض بالطاعات، وقضاء حوائج الأمة، وهذا بخلاف الأجرة.

ثانيًا: منشأ الخلاف في المسألة:

إن منشأ الخلاف في مسألة الإجارة على تعليم القرآن جملة من الأمور، يمكن حصرها فيما يلي:

١- تعارض أدلة الفرقاء المتنازعين، فمنها ما يقرّ بجواز هذا الضرب الإجارة، ومنها

ما يذهب إلى حرمته، وهذا التعارض يحتاج إلى معالجة أصولية توفِّق بين الأدلة، عملاً بالقاعدة المشهورة: «إعمال الدليل أولى من إهماله».

٢- الاختلاف في تصحيح بعض الأحاديث وتضعيفها، ومنها حديث عبد الرحمن ابن شبل مرفوعًا: «**اقرؤوا القرآن، ولا تأكلوا به، ولا تستكثروا به، ولا تجفوا عنه، ولا تغلوا فيه**»[1] .

٣- تطرق الاحتمال إلى بعض الأدلة، إذ إن نصوصها تتوارد عليها التأويلات، وتتزاحم الفهوم، وكلّ دليل قُدَّ من هذه الطينة لا يمكن أن يكون مقطع الحق في محلِّ النزاع.

٤- اختلاف الفقهاء في حمل الإجارة على تعليم القرآن على أصل مناسب، يقول ابن رشد الحفيد: «الذين أجازوا أخذ الأجرة على تعليم القرآن، قالوا بالجواز من باب القياس على أخذ الأجرة على سائر الأفعال المباحة، والذين منعوا الأخذ قالوا: هو من باب أخذ الأجر على تعليم الصلاة»[2] .

٥- التنازع في حجية إجماع أهل المدينة، وهو من مآخذ المالكية في جواز إجارة المعلمين.

٦- التنازع في إعمال أصل الاستحسان في باب القربات الشرعية، وهو مستمسك الحنفية المتأخرين في جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن.

ثالثًا: أقوال الفقهاء في مسألة الإجارة على تعليم القرآن:

إن المتحصل في مسألة الإجارة على الإمامة ستة أقوال: منها: قائل بالجواز، وقاضٍ بالمنع، ومائل إلى التفصيل، وإليك بيان ذلك على نحو من الإحاطة والإيعاء:

القول الأول: ذهب إلى الجواز المطلق مالك والشافعي وابن حزم وأبو قلابة وأبو ثور وابن المنذر ومتأخرو الحنفية ورواية عند الحنابلة.

ونجلب هنا نقولاً عن أصحاب هذا القول تجلّي منزعهم الفقهي في هذه المسألة:

أ- المذهب الحنفي:

جاء في «تبيين الحقائق»: «والفتوى اليوم على جواز الاستئجار على تعليم القرآن، وهو مذهب المتأخرين من مشايخ بلخ، استحسنوا ذلك وقالوا: بنى أصحابنا المتقدّمون

---

(١) سيأتي تخريجه.

(٢) ابن رشد، «بداية المجتهد» (٢/ ٢٢٣-٢٢٤).

الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفاظ ورغبة الناس فيهم، وكان لهم أعطيات في بيت المال.. وكانوا يفتون بوجوب التعليم خوفًا من ذهاب القرآن، وتحريضًا على التعليم، حتى ينهضوا بإقامة الواجب، فيكثر حفاظ القرآن، وأما اليوم فذهب ذلك كله، واشتغل الحفاظ بمعاشهم، وقلَّ من يعلّم حسبة.. فلو لم يفتح لهم باب التعليم بالأجر لذهب القرآن، فأفتوا بجواز ذلك، ورأوه حسنًا»[1].

من الواضح والجلي، إذن، أن أصل مذهب أبي حنيفة منع الاستئجار على تعليم القرآن، بيد أن المشايخ المتأخرين استحسنوا هذا الضرب من الاستئجار لظهور التفريط في الأمور الشرعية، وندرة من يعلّم حسبة لله تعالى، فكانت خشيتهم من تضييع القرآن ضرورة ظاهرة تسوّغ لهم الحياد عن أصل المذهب.

ب- المذهب المالكي:

جاء في «المدونة»: «قلت: أرأيت إن استأجرت رجلاً يعلِّم لي ولدي القرآن بحذقهم القرآن بكذا وكذا درهمًا، قال: قال مالك: لا بأس به. قلت: وكذلك إن استأجره على أن يعلم ولده القرآن كل شهر بدرهم أو كل سنة بدرهم، قال: قال مالك: «لا بأس بذلك»[2].

وروي عن مالك أنه قال: «كل من أدركت من أهل العلم لا يرى بأجر المعلمين بأسًا»[3]. ولعل ترخيص مالك في الاستئجار على تعليم القرآن دفع بفقهاء المذهب إلى التوسع في فقه المسألة والتقعيد لفروعها ومسائلها المستجدة، وهذا ما تجلوه لنا فتاوى المالكيين في موضوعات تفرّعت عن هذا الضرب من الاستئجار، وهي:

- شروط الختمة.
- حكم الأجرة إذا غيّر الصبي المعلم.
- حكم الهدايا في الأعياد.
- حكم الهبة للمعلم بغير إذن الأب.
- اشتراط المعلم الختم على الآباء.
- عدد الضربات التي يسمح بها للمعلم.
- مواضع التعليم[4].

والحق أن فقه المالكية في موضوع الاستئجار على تعليم القرآن يحتاج إلى درس

(١) الزيلعي، «تبيين الحقائق» (٥/ ١٢٤-١٢٥).
(٢) عبد السلام سحنون، «المدونة» (٣/ ٣٩٦).
(٣) القابسي «الرسالة المفصّلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين» (ص٢٩٦)، ويورد القابسي روايات أخرى تقوي القول بجواز الإجارة على تعليم القرآن عند مالك.
(٤) الونشريسي، «المعيار المعرب» (٨/ ٢٤٠- ٢٥٥).

مستوفًى يحيط بمادته الثرية من حيث البُعد الشرعي والتاريخي في آنٍ؛ ذلك أن التقاليد التي واكبت هذا الاستئجار وتعلّقت بأذياله على تراخي العصور، كانت تحمل الناس حملاً على استفتاء الشرع فيما يستجد من أعراف تعليمية وإشكالات اجتماعية تتعدى أحيانًا الجانب التربوي والمنهجي إلى الجانب الاقتصادي المحض(١).

أما الإجارة على تعليم العلم فمكروهة عند المالكية؛ لأنها ذريعة إلى انكماش ظل العلم الشرعي، وانقراض طلابه، ومن ثمّ تتعطل فريضة التعليم الديني بما يفرض لها من رسوم وتكاليف لا توفي بها إلا القلة القليلة، يقول أحد فقهاء المالكية: «وفرّق أهل المذهب بين جواز الإجارة على القرآن وكراهتها على تعليم غيره، بأن القرآن كلّه حق لا شك فيه، بخلاف ما عداه مما هو ثابت بالاجتهاد، وأيضًا تعليم الفقه بأجرة ليس عليه العمل، بخلاف القرآن، وأيضًا أخذ الأجرة على تعليمه يؤدي إلى تقليل طالبه»(٢).

ج- المذهب الشافعي:

جاء في «تكملة المجموع شرح المهذب» للمطيعي: «وذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية إلى أنها تحلّ الأجرة على تعليم القرآن»(٣).

وجاء في موضع آخر: «يجوز أن يأخذ الأجرة على تعليم القرآن أو سورة منه مع تعيينها أو قدر منه مع تعيينه وتحديده»(٤).

فالمعتمد، إذن، لدى الشافعية هو جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن بشرط تعيين السورة والآيات التي يعلمها المعلم، فإن أخلّ بذلك لم يصح، ولو عيّن سورة كاملة أجزأ عن ذكر الآيات.

ولا نعلم في هذا الصدد السند الذي اعتضد به ابن اللباد القيرواني المالكي (ت٣٣٣هـ)

---

(١) من الباحثين في هذا الموضوع الدكتورة وسيلة بلعيد بن حمدة التي أنجزت كتابًا بعنوان: «الإجارة على تعليم القرآن من كتاب النوازل لأبي القاسم البرزلي»، والكتاب مفيد من جهة استجلاء مظاهر عناية المالكية بالتأصيل الشرعي لنظرية التربية الإسلامية أصولاً ومناهج وأهدافًا. وهو من منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، سنة ١٤٠٣هـ.

(٢) النفراوي: «الفواكه الدواني» (٢/ ١٦٤).

(٣) المطيعي، «تكملة المجموع، شرح المهذب» (١٥/ ١٥).

(٤) نفسه، (١٥/ ٣٠).

في عدّ الشافعي من الفريق المانع لهذا الاستئجار، إذ غمز مذهبه بالتناقض واشتطاط المعايير حين قال: «خالف الشافعي أصل مذهبه في التزويج بسورة من القرآن، أنه لا بأس أن يتزوج بسورة من القرآن وجعله صداقًا، ويقول: لا يجوز أن يعلّم القرآن بأجر، فكيف يجعله صداقًا وهو عوض المرأة بما استحل منها من بضعها، ولا يجعل التعليم بالأجر عوضًا لما علّم المتعلّم، فهذا خلاف بيّن لا شك فيه عند أحد من الناس»[1].

وفي كلام ابن اللباد ما يحتاج إلى تفنيد من وجهين:

الأول: لم نقف في كتب الشافعية «الأم»، و«نهاية المحتاج»، و«روضة الطالبين» على قول للشافعي يمنع فيه الاستئجار على تعليم القرآن، بل المعوّل عليه عند الإمام الجواز الذي أشار إليه صاحب تكملة المجموع حين قال: «وذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية إلى أنها تحلّ الأجرة على تعليم القرآن»[2].

وقد أومأت كتب المذاهب الأخرى التي عنيت بذكر الخلاف إلى ميل الشافعي إلى الجواز في هذه المسألة، ومنها كتاب «المغني» لابن قدامة، يقول: «وممن أجاز ذلك مالك والشافعي، ورخّص في أجور المعلمين أبو قلابة وأبو ثور وابن المنذر»[3].

ولعل الأمر التبس على ابن اللباد في مسألة الإجارة على التعليم عند الشافعية؛ لأن من المعروف في مذهبهم أنه يمنع أخذ الأجرة على التدريس العام؛ لأنه فرض كفاية، وثابت على الشيوع، فلا تؤمن فيه الجهالة في العمل، فوجب على المعلّم أن يعلّم دون أجرة، أما مع تعيين المسائل المدروسة على نحو تنتفي معه الجهالة فأخذ الأجرة جائز على وجه في المذهب، مع التقييد بالحاجة إلى ذلك[4]، ومن ثم فالشافعية يفرقون بين تعليم القرآن والتدريس العام في باب الإجارة، وهذا الفرق عزب عن فطنة ابن اللباد، فأبعد النجعة في رده على الإمام الشافعي.

الثاني: لو فرضنا -من باب الجدل- أن مذهب الشافعي هو المنع، فليس من التناقض في شيء أن ينزع إلى جواز التزويج بسورة من القرآن؛ لأن حمل المهر على الأجر قياس

---

(١) ابن اللباد، «الرد على الشافعي»، تحقيق: عبد المجيد بن حمدة، (ص٧٩).
(٢) المطيعي، «تكملة المجموع، شرح المهذب» (١٥/١٥).
(٣) ابن قدامة، «المغني» (٦/١٥٦).
(٤) المطيعي، «تكملة المجموع، شرح المهذب» (١٥/٣٠).

مع الفارق، فالمهر ليس بعوض خالص، وإنما وجب نحلة من الزوج تمتينًا لعرى المودة والمحبة، ولذلك جاز سكوت العقد عن تسميته مع فساده، بخلاف الأجر[١] .

د- المذهب الحنبلي:

ورد في «المغني» لابن قدامة: «وعن أحمد رواية أخرى يجوز ذلك حكاها أبو الخطاب»[٢] فهذه رواية ثانية في المذهب مبنية على أن منع الإمام أحمد يحمل على الكراهة لا التحريم.

هـ- المذهب الظاهري:

ورد في «المحلى» لابن حزم: «والإجارة جائزة على تعليم القرآن، وعلى تعليم العلم مشاهرة وجملة، وكل ذلك جائز، وعلى الرقى، وعلى نسخ المصاحف، ونسخ كتب العلم؛ لأنه لم يأت في النهي عن ذلك نص»[٣] .

وقد أعل ابن حزم جميع الأحاديث التي أفادت المنع من الاستئجار على تعليم القرآن، وزعم أنها لا تصلح لمعارضة ما ثبت في الصحيح، كجواز التزويج بسور من القرآن وغيره، وصنعة ابن حزم في باب التصحيح والتضعيف يؤخذ منها ويردّ، فهو - على وفرة علمه وجزيل فضله- لا يستقصي أحيانًا في نقده الحديثي، ومن ثم لا يعوّل على أحكامه النقدية إلا فيما وافق فيه الأئمة المعتبرين. وسنرى وشيكًا إن شاء الله تعالى أن الأحاديث التي استدل بها المانعون يقوم لها إسناد من جهة الجبر والتقوية بمجموع الطرق، وسبحان من لا يسهو ولا يذهل.

القول الثاني: ذهب إلى المنع الضحاك بن قيس وعطاء والزهري وإسحاق وأبو حنيفة، والرواية المشهورة عند الحنابلة، وبيان ذلك فيما يلي:

أ- المذهب الحنفي:

ورد في «بدائع الصنائع» للكاساني: «الاستئجار على تعليم القرآن والعلم سبب لتنفير الناس عن تعليم القرآن والعلم؛ لأن ثقل الأجر يمنعهم من ذلك، ولهذا أشار الرب عز

---

(١) ابن قدامة، «المغني» (٦/ ١٥٧-١٥٨).
(٢) نفسه (٦/ ١٥٥).
(٣) ابن حزم، «المحلى» (٨/ ١٩٣).

وجل في قوله: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ﴾ [الطور: ٤٠]، فيؤدي إلى الرغبة عن الطاعات، وهذا لا يجوز، قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [يوسف: ١٠٤]، أي: على ما تبلغ إليهم أجرًا، وقد كان ﷺ يبلغ بنفسه وبغيره بقوله ﷺ: «**ألا فليبلغ الشاهد الغائب**»، فكان كل معلّم مبلغًا فإذا لم يجز له أخذ الأجر على ما يبلغ بنفسه لما قلنا فكذا لمن يبلغ بأمره؛ لأن ذلك تبليغ منه معنى»[١].

فالمعتمد عند الحنفية المتقدمين المنع المطلق من الإجارة على تعليم القرآن؛ لأن ثقل التكاليف المادية يزهد الناس في التعلّم، ويرغبهم عن الطاعات، ولم يكن رسول الله ﷺ يسعى إلى أعواض النفع، وعوائد المادة، وهو يبلغ الوحي عن ربه، ويلقن الناس أحكام الدين، وعلى مهيعه سار السلف الصالح، فكان تعليم القرآن حسبة لله أحب شيء إلى نفوسهم، وأي وجه أولى بالتطوع في البذل والإنفاق من التعليم الشرعي، ولاسيما تحفيظ كتاب الله، وتلقين أحكامه، وهو حق كله لا ريب فيه، بخلاف غيره ففيه حق وباطل؟

ب- المذهب الحنبلي:

جاء في «المغني» لابن قدامة ضمن أقسام ما لا تجوز إجارته: «القرب التي يختص فاعلها بكونه من أهل القُربة، يعني أنه يشترط كونه مسلمًا كالإمامة والأذان والحج وتعليم القرآن، نصّ عليه أحمد»[٢].

والرواية بالمنع هي المشهورة في المذهب، وتبنى على أن تعليم القرآن قربة إلى الله تعالى، فالأجير ينتفع بالثواب من الله تعالى نظير عمله، فلا يجوز استئجاره؛ لأنه عندئذ يكون عاملاً لصالح نفسه، ومن ثم لا يستحق الأجر من غيره.

القول الثالث: إذا طلب المعلّم الأجرة وشارط فلا يجوز، وإذا لم يشارط جاز، وهذا ما يقتضيه ظاهر كلام أحمد كما قال ابن قدامة[٣]، ويعضده حديث عمر رضي الله عنه في الزكاة: «**ما أتاك من هذا المال من غير مسألة وإشراف نفس فخذه وتموله، فإنه رزق ساقه الله إليك**»[٤].

---

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع» (٤/ ١٩١).
(٢، ٣) ابن قدامة، «المغني» (٦/ ١٥٥).
(٤) رواه البخاري ومسلم وغيرهما. انظر تخريجه في «إرواء الغليل» للألباني (٣/ ٣٦٤-٣٦٥).

ووجه الدلالة فيه: أن ما يُساق إلى المرء عند نهوضه ببعض الواجبات من رزق لم تسع إليه يده، ولا استشرفته نفسه فهو حلٌ بلّ، وعلى هذا تحمل أجرة معلّم القرآن إذا لم يطلب أو يشارط؛ لأن ما يعطاه يكون هبة مجردة من الآباء أو غيرهم.

القول الرابع: التفريق بين أخذ الأجرة على تعليم الصغير وبين أخذها على تعليم الكبير، فأجاز بعض الفقهاء أخذ الأجرة في الوجه الأول لعدم الوجوب على الصغير، وحرّموا أخذها في الوجه الثاني؛ لأن الكبير يتعيّن وجوب تعليمه القدر الواجب عليه[١].

القول الخامس: التفريق بين من تعيّن عليه تعليم القرآن لعدم وجود غيره من المعلّمين في البلد، وبين من لم يتعيّن عليه ذلك، فيكون لأخذ الأجرة صورتان:

الأولى: إذا لم يوجد في البلد غيره ممن ينتصب لتعليم القرآن، صار التعليم فرض عين عليه، ولا يجوز أخذ الأجرة عليه.

الثانية: إذا وجد غيره ممن يتصدى للتدريس جاز له أخذ الأجرة؛ لأنه فرض كفاية إذا نهض به البعض سقط عن الباقي[٢].

القول السادس: التفريق بين المحتاج وغير المحتاج، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاويه: «ومن فرّق بين المحتاج وغيره- وهو أظهر- قال: المحتاج إذا اكتسب بها أمكنه أن ينوي عملها لله، ويأخذ الأجرة ليستعين بها على العبادة، فإن الكسب على العيال واجب.. بخلاف الغني فإنه لا يحتاج إلى الكسب، فلا حاجة تدعوه إلى أن يعملها لغير الله، بل إن كان الله قد أغناه، وهذا فرض على الكفاية، كان مخاطبًا به، وإذا لم يقم إلا به كان ذلك واجبًا عليه عينًا»[٣].

رابعًا: أدلة المجوزين ومناقشتها:

تشبَّث المجوِّزون لأخذ الأجرة على تعليم القرآن بأدلة من السنة والآثار والمعقول، وهي تتفاوت وضوحًا وخفاءً في الدلالة على المراد، والتعلق بمحل النزاع، وتتفاضل قوة وضعفًا في باب الحجية ومناط الاستدلال، ويمكن إجمالها فيما يلي:

---

(١) الشوكاني، «نيل الأوطار» (٦/ ٢٧).
(٢) البغوي، «شرح السنّة» (٨/ ٢٦٨).
(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٤٩١).

١- عن سهل بن سعد أن النبي ﷺ جاءته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني قد وهبت نفسي لك فقامت قيامًا طويلاً، فقام رجل فقال: يا رسول الله! زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة، فقال ﷺ: **«هل عندك من شيء تصدقها إياه؟»** فقال: ما عندي إلا إزاري هذه، فقال النبي ﷺ: **«إن أعطيتها إزارك جلست لا إزار لك، فالتمس شيئًا»** فقال: ما أجد شيئًا، فقال: **«التمس ولو خاتمًا من حديد»** فالتمس فلم يجد شيئًا، فقال النبي ﷺ: **«قد زوجتكها بما معك من القرآن»**[1].

*** وجه الدلالة في الحديث:**

إذا جاز تعليم القرآن عوضًا في باب النكاح وسدّ مسد الصداق، جاز أخذ الأجرة عليه في الإجارة.

وأجيب عنه من وجوه:

أ- أن الرسول ﷺ زوّجه بغير صداق تقديرًا لحفظه لذلك النصيب من القرآن، ولا يؤخذ من الحديث أن التعليم صداق.

وتعقب هذا الجواب بأن الروايات الأخرى صرّحت بأن التعليم صداق، كرواية مسلم: **«انطلق فقد زوجتكما فعلّمها من القرآن»**[2]، ورواية أبي داود: **«علمها عشرين آية وهي امرأتك»**[3].

ب- يحتمل أن الرسول ﷺ زوجه لأجل ما معه من القرآن، وسكت عن المهر، فيكون ثابتًا في ذمته يوم اليسر، وإذا صح حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «إذا رزق الله فعوضها»، كان فيه معضّ ومستمسك لأصحاب هذا القول، لكنه غير ثابت كما ذهب إلى ذلك الحافظ ابن حجر في (الفتح)[4].

ج- يحتمل أن الرسول ﷺ زوجه لأجل ما حفظه من القرآن وأصدق عنه قياسًا على من كفر عنه حين جامع امرأته في رمضان، ويكون القرآن سيق من أجل الحضّ على تعلّمه وتعليمه.

---

(١) رواه البخاري (٦/ ١٣٨)، ومسلم (٢/ ٢١١-٢١٤)، وغيرهما عن سهل بن سعد الساعدي.

(٢) رواه مسلم (١/ ٢١١-٢١٤).

(٣) رواه أبو داود (١/ ٤٨٧).

(٤) ابن حجر، «فتح الباري» (٩/ ٢١٣).

د- يحتمل أن الرسول ﷺ زوجه المرأة إكرامًا له على إسلامه، كما زوّج أبا طلحة أم سليم على إسلامه.

هـ- يحتمل أن الأمر مختص بذلك الرجل وتلك المرأة لا يتعداه إلى غيرهما، ودليل الخصوصية ما أخرجه سعيد بن منصور من مرسل أبي النعمان الأزدي: «أن النبي ﷺ زوج امرأة على سورة من القرآن، ثم قال: لا يكون لأحد بعدك مهرًا»(١)، وهو مع إرساله فيه من لا يعرف، كما قال الحافظ في «الفتح»(٢)، ولكون النبي ﷺ كان يجوز له نكاح الواهبة، فكذلك يجوز له أن ينكحها لمن يشاء دون صداق.

و- إن بين المهر والأجر فرقًا لا يسوغ معه وجه من وجوه الحمل والمقايسة؛ ذلك أن المهر ليس بعوض خالص، وإنما هو نحلة وصلة، قصد بهما حلية الاستمتاع بالبضع، وتوثيق عرى المودة والتآلف بين الزوجين، وأما الإجارة فهي معاملة يحدّد فيها النفع والأجرة والمدة؛ لأن القصد من إنشائها طلب العائد المادي المتبادل، لا التأليف بين القلوب برباط المودة والرحمة، ولذلك جاز خلو العقد عن تسمية المهر، وصح مع فساده بخلاف الأجر في غيره(٣).

ز- إن المسألة مسألة فعل لا ظاهر لها.

٢- عن ابن عباس رضي الله عنهما أن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء فيهم لديغ أو سليم، فعرض لهم رجل من أهل الماء، فقال: هل فيكم من راقٍ؟ إن في الماء رجلاً لديغًا أو سليمًا(٤)، فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء فبرأ، فجاء بالشاء إلى أصحابه فكرهوا ذلك، وقالوا: أخذت على كتاب الله أجرًا، حتى قدموا المدينة فقالوا: يارسول الله! أخذ على كتاب الله أجرًا، فقال رسول الله ﷺ: **«إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله»**(٥).

٣- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب رسول الله ﷺ في سفرة سافروها حتى نزلوا على حيٍّ من أحياء العرب، فاستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم،

---

(١) رواه سعيد بن منصور في «سننه» (٢/ ٤٥).
(٢) ابن حجر، «فتح الباري» (٩/ ٢١٢).
(٣) ابن قدامة، «المغني» (٦/ ١٤٢).
(٤) السليم: اللديغ، انظر: ابن منظور، «لسان العرب» (١٢/ ٢٩٢).
(٥) رواه البخاري تعليقًا في كتاب الإجارة (٣/ ٥٣)، ووصله في كتاب الطب (٧/ ٢٣).

فلدغ سيد ذلك الحي فسعوا له بكل شيء لا ينفعه شيء، فقال بعضهم: لو أتيتم هؤلاء الرهط الذين نزلوا لعله أن يكون عند بعضهم شيء، فأتوهم، فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ وسعينا له بكل شيء لا ينفعه، فهل عند أحد منكم شيء؟ فقال بعضهم: نعم والله إني لأرقي، ولكن والله استضفناكم فلم تضيفونا، فما أنا براق لكم حتى تجعلوا لنا جُعلاً، فصالحوهم على قطيع من الغنم، فانطلق يتفل عليه، ويقرأ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فكأنما نشط من عقال[١]، فانطلق يمشي وما به قَلَبَة[٢] قال: فأوفوهم جُعلهم الذي صالحوهم عليه، فقال بعضهم: اقسموا، فقال الذي رقى: لا تفعلوا حتى نأتي النبي ﷺ فنذكر له الذي كان فننظر ما يأمرنا، فقدموا على رسول الله ﷺ فذكروا له فقال ﷺ: **«وما يدريك أنها رقية؟» ثم قال: «أصبتم، اقسموا واضربوا لي معكم سهمًا»**[٣].

وجه الاستدلال بالحديثين:

إذا جاز أخذ الأجرة على قراءة القرآن للطب، جاز أخذها على تعليم القرآن قياسًا، ولا فارق بين قراءته للتعليم وقراءته للطب.

وأجيب عنه من وجوه:

الأول: أن الرقية ضرب من العلاج والمداواة يجوز أخذ الأجرة عليه، ولذلك قال البغوي: «وفيه دليل على جواز الرقية بالقرآن وبذكر الله، وأخذ الأجرة عليه؛ لأن القراءة والفقه من الأفعال المباحة، وفيه إباحة أجر الطبيب والمعالج»[٤].

الثاني: أن المراد بالأجر الثواب.

وتعقّب هذا الجواب بأن سياق القصة يأبى ذلك، إذ ورد فيه أنهم أخذوا شاء مقابل الرقية، فسقط تأويل الأجر بالثواب.

الثالث: أن الأحاديث القاضية بالمنع ناسخة لحديث الرقية؛ لأن النسخ هو الحظر بعد الإباحة[٥].

---

(١) العقال: الحبل الذي يعقل به. انظر: ابن منظور، «لسان العرب» (١١/ ٤٥٩).
(٢) قلبة: علة وألم. انظر: ابن منظور، «لسان العرب» (١/ ٦٨٦-٦٨٧).
(٣) أخرجه البخاري (٣/ ٥٣)، ومسلم (١٤/ ١٨٧- ١٨٩)، وأبو داود (٢/ ٣٤٠-٣٤١).
(٤) البغوي، «شرح السنة» (٨/ ٢٦٨).
(٥) ابن حجر، «فتح الباري» (٤/ ٣٥٨).

وتعقّب هذا الجواب بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، فضلاً عن أن أحاديث المنع ليست على إطلاقها، بل هي وقائع أعيان تحتمل التأويل.

الرابع: أن القوم كانوا كفارًا فجاز أخذ أموالهم غصبًا.

وتعقّب هذا الجواب بأن ما أخذ من شاء كان أجرة عن التداوي بالرقية، ولم يكن من طريق الغصب، ومال الكافر لا يجوز أخذه غصبًا.

٤- إن بعض السلف كان لا يرى حرجًا أو غضاضة من أخذ الأجرة على تعليم القرآن:

أ- روي عن عمار بن ياسر وسعد بن أبي وقاص أنهما أعطيا على تعليم القرآن[١] .

ب- وعن شعبة قال: «سألت معاوية بن قرة عن أجر المعلم، قال: أرى له أجرًا»[٢].

ج- قال الحكم: «لم أسمع أحدًا كره أجرة المعلم»[٣] .

د- عن عطاء بن أبي رباح أنه كان لا يرى بتعليم الغِلْمان بالأجر بأسًا[٤] .

هـ- عن الوضين بن عطاء قال: «ثلاثة معلمين كانوا بالمدينة يعلمون الصبيان، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يرزق كل واحد منهم خمسة عشر درهمًا في السَّنة»[٥] .

وأجيب عنه: أن الأجر هنا من بيت مال المسلمين، وقد اتفق الفقهاء على جوازه، فالمسألة خارجة عن محلِّ النزاع.

٥- إجماع أهل المدينة على جواز إجارة المعلمين[٦] ، ولذلك قال مالك: «لم يبلغني أن أحدًا كره تعليم القرآن والكتابة بأجرة»[٧] .

وأجيب عنه: أن عمل أهل المدينة ليس بحجة عند أكثر الفقهاء؛ لأنه يفتقر إلى شروط الإجماع المعتبر، فكيف إذا خالف أحاديث صريحة انطوت على الوعيد الشديد لمن يأخذ الأجرة على تعليم القرآن.

---

(١) ابن حزم، «المحلى» (٨/ ١٩٥).

(٢) البيهقي، «السنن الكبرى» (٦/ ٢٠٦).

(٣) صحيح البخاري بشرحه «فتح الباري» (٤/ ٣٥٨).

(٤، ٥) البيهقي، «السنن الكبرى» (٦/ ٢٠٦)، وابن أبي شيبة، المصنف (٥/ ٩٥).

(٦) ابن رشد، «البيان والتحصيل» (٨/ ٤٥٢).

(٧) النفراوي، «الفواكه الدواني» (٢/ ١٦٤).

وتعقّب هذا الجواب بأن مالكًا لم يقصد من عمل أهل المدينة الإجماع المعتبر عند الأصوليين؛ لأن اتفاق أهل الإجماع عن اجتهاد ونظر في الأدلة، وعمل أهل المدينة اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهي إلى الشارع محمد ﷺ، وصيغ مالك في التعبير عن العمل كقوله: «وليس على هذا العمل عندنا»، تساعد على هذا التميز، وتمنع الخلط بين الأصلين.

٦- الاستحسان، وبه تعلّق المتأخرون من الحنفية، لظهور التواني في الأمور الدينية، ورغبة المعلمين عن التعليم حسبة لله، إذ انقطع الحفاظ إلى شؤون معاشهم، وكسب عيالهم، ولو لم يرخص في باب التعليم بالأجر لذهب القرآن وانقرض حُفَّاظه، ومن ثم أفتوا بالجواز «ورأوه حسنًا، وقالوا: الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان»[1].

٧- قد اتفق الفقهاء على جواز أخذ الرزق من بيت المال على تعليم القرآن، وإقراء العلوم الشرعية، ومن ثم يجوز أخذ الأجر على ذلك من طالب العلم قياسًا على أخذ الرزق من بيت المال.

وأجيب عنه: أن قياس أخذ الأجر على صحة أخذ الرزق من بيت المال لا يستقيم؛ لأنهما مفترقان، فبيت المال معدّ لقضاء مصالح المسلمين وتلبية حوائجهم، ومنها تعليم القرآن، وإقراء العلم، والأجرة بخلاف ذلك؛ لأنها عقد معاوضة تستوفى فيه المنفعة، ويبذل العوض، بشروط معلومة عن الفقهاء، وإجراء الرزق من بيت المال ليس فيه شائبة معاوضة، أما ما جرى به الاصطلاح من تسمية الرزق بالأجر، فإطلاق مجازي لا حقيقي.

٨- ومن جهة المعقول فإن الحاجة تمس إلى الاستئجار في باب العبادة كالحج عند العجز عن النهوض به، فلا يكاد يوجد متطوع بذلك فيحتاج إلى بذل الأجر، وكذلك بقية العبادات والقربات كالتعليم والإقراء.

خامسًا: أدلة المانعين ومناقشتها:

تمسّك المانعون من أخذ الأجرة على تعليم القرآن بأدلة من الكتاب والسنة والآثار والمعقول، لا تجري على نسق واحد من حيث مضاء الحجة، وقوة البيان، وجلاء المراد، فبعضها صريح المنطوق على المنع مع ضعف من جهة الورود والإثبات، وبعضها الآخر

(١) الزيلعي، «تبيين الحقائق» (٥/ ١٢٤، ١٢٥).

قطعي الورود مع دلالة مـجملة عـلى المراد، وأضف إلى هذا وذاك ميـلاً إلى المعقـول لم يسلم أحيانًا من تكلّف محمل بارد وتوجيه سقيم.

ويمكن أن نجمل أدلة المانعين فيما يلي:

١- قال تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١].

وجه الاستدلال بالآية:

أن الآية تنهى نهيًـا صريحًا عن التـفصّي من الواجب المتـعيَّن على المرء بسبب انتـفاء العوض المادي، وينضوي تحت الواجبات: الإقراء والتعليم والتوجيه، ولذلك قال القرطبي في تفسير هذه الآية: «فمن امتنع عن تعليم ما وجب عليه أو أداء ما علمه وقد تعيّن عليه حتى يأخذ عليه أجرًا فقد دخل في مقتضى الآية، والله أعلم»[(١)] .

وأجيب عنه: أن المخاطب بالآية بنو إسرائيل، وهذا من شرع من قبلنا، فلا يعمل به مع ورود الأحاديث بجواز الإجارة على تعليم القرآن.

وتعقّب هذا الجواب بأن الآية وإن كانت خاصة ببني إسرائيل، إلا أنهـا دلالتها عامة تتناول كل من فعل فعلهم، وحذا حذوهم، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

٢- قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩].

وجه الاستدلال بالآية:

أن فيَ الآية وعـيدًا شـديدًا وترهيبًـا أكيـدًا لمن يكتم العلم الحقّ، ويتفـصّى من أداء زكاته، وهي التبليغ والتبيان، ولا يوجد شيء أبلغ من هذا الكتمان أو ذاك التفصّي كامتناع العالم عن تعليم القرآن بسبب انتفاء الأجرة؛ لأنه إذا لم يرضَ بالتطوع بنشر علمه وحَبَسه عن الناس، فقـد كتم مـا أوجب الله نشره وتبـيانه، واستـحق الوعيـد المذكور في الآية، ولاشك أن اللعن لا يوصم به إلا مرتكب الكبـيرة، والعياذ بالله. ومما جـاء عند المفسرين في تأكيـد هذا المعنى قول القرطبي في تفسـيره للآية: «وجوب تبليغ العلم الحق، وتـبيان العلم على الجملة، دون أخذ الأجرة عليه، إذ لا يستحق الأجرة على ما عليه فعله كما لا يستحق الأجرة على الإسلام»[(٢)] .

---

(١) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٣٣٤، ٣٣٥).

(٢) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن» (٢/ ١٨٥).

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن تبيــان العلم وإذاعتــه في الناس، لا يتعين على عــالم إلا إذا لم يوجد في البلد غيره يتصدّر للتعليم والإقراء، فإذا تعيّن عليه فلا بأس أن يأخذ الأجرة مقابل انقطاعه عن التكسب وطلب الرزق، ولاسيما أن الإنفاق على أهله وعياله فرض عليه.

الثاني: يحــتمل أن تكون الآية خــاصــة بمن سُئل عن علم فــكتمــه، وبذلك يكون الاستدلال بها نابيًا عن محلّ النزاع.

٣- عن أبي هريرة ﷺ مرفوعًا: «**من سئل عن علم فكتمـه؛ ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة**»[1].

وجه الاستدلال به:

أن خطاب الحديث عام يتــوعد كل كاتم للعلم بالعقوبة في الآخــرة، ويدخل فيه من امتنع عن تعليم ما وجب عليه أو تبيان ما علمه حتى يأخذ عليه أجرًا.

وتعقب بأن الوعيــد ينصرف خاصة إلى من ســئل عن علم فكتمه، فــيكون الحديث دليلاً أجنبيًّا عن محل النزاع.

٤- عن عمران بن حصين ﷺ مرفوعًا: «**من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن يسألون به الناس**»[2].

وجه الاستدلال به:

أخــبر الرســول ﷺ أصــحابه أن قــومًا مــن أمتــه يأتون بعــده، يقرؤون القــرآن، ويلتمسون الأجر على قراءته، وصيغة الحــديث تشعر بأن هذا الفعل مستنكر مذموم؛ لأن التمــاس الأجر على قراءة القــرآن يكون من الله عز وجل، والجعل علــى تعليم القرآن من باب السؤال بالقرآن والارتزاق به.

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: ليس في الحديث إلا تحريم السؤال بالقرآن، وهو غير اتخاذ الأجر على تعليمه الذي هو محل الخلاف[3].

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم في «المستدرك» (١/ ١٠١)، وقال: «إسناده صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

(٢) أخرجه الترمذي (٥/ ١٧٩)، وصححه الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ١١٧).

(٣) الشوكاني، «نيل الأوطار» (٥/ ٣٢٥).

الثاني: أن في الحديث مقالاً، وهو أن ابن الزبير مدلّس وقد عنعنه.

وتعقب الوجه الثاني بأن الحديث صحيح بمجموع شواهده، ومنها حديث جابر ابن عبدالله ﷺ مرفوعًا: «**اقرؤوا فكلٌّ حسن وسيجيء أقوام يقيمونه كما يُقام القِدْح يتعجَّلونه ولا يتأجَّلونه**»[١]، ولذلك صححه صيارفة الحديث بقاعدة التقوية والجبر، كالترمذي في «السنن»[٢]، والشوكاني في «نيل الأوطار»[٣]، والألباني في «صحيح سنن أبي داود»[٤].

٦- عن عبد الرحمن بن شبل ﷺ مرفوعًا: «**اقرؤوا القرآن، ولا تأكلوا به، ولا تستكثروا به، ولا تجفوا عنه، ولا تغلوا فيه**»[٥].

وجه الاستدلال به:

أن الحديث ينطوي على نهي صريح عن الأكل بالقرآن والتكسب به، والنهي يقتضي التحريم وفساد المنهي عنه عند الإطلاق، ولما كان اتخاذ الأجر على تعليم القرآن من باب التكسب به، صار من جنس المحظور بدلالة الحديث.

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف، وآفته أبو راشد الحُبْراني مجهول، قال ابن حزم: «وأما حديث عبد الرحمن بن شبل ففيه أبو راشد الحبراني وهو مجهول»[٦].

وتعقّب بأن أبا راشد هذا تابعي ثقة من أفاضل الناس في زمنه، كما قطع بذلك أئمة الجرح والتعديل، ولهذا قال ابن حجر: «وسنده قوي»[٧]، وقال الشوكاني: «أما حديث عبد الرحمن بن شبل فقال في «مجمع الزوائد»: «رجال أحمد ثقات»، وأخرجه أيضًا البزار، ويشهد له أحاديث»[٨]، وقال الألباني معقبًا على كلام «مجمع الزوائد»: «وهو

---

(١) رواه أبو داود (١/ ٢٢٠)، وصححه الألباني في «صحيح سنن أبي داود» (١/ ١٥٦).

(٢) الترمذي، «السنن» (٥/ ١٧٩).

(٣) الشوكاني، «نيل الأوطار» (٥/ ٣٢٤).

(٤) الألباني، «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ١١٧).

(٥) رواه أحمد (٣/ ٣٢٨)، وصححه الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ١٢١).

(٦) ابن حزم، «المحلى» (٨/ ١٩٦).

(٧) ابن حجر، «فتح الباري» (٩/ ٨٢).

(٨) الشوكاني، «نيل الأوطار» (٦/ ٢٥).

كما قال، بل هو إسناده صحيح، رجاله كلهم رجال مسلم، غير أبي راشد الحبراني بضم المهملة وسكون الموحدة، وهو ثقة روى عنه جماعة من الثقات. . .»[١].

الثاني: أن الحديث أخصّ من محلّ النزاع؛ لأن تحريم الارتزاق بالقرآن لا يلزم منه المنع من قبول ما يدفعه المتعلم عن طيب خاطر، ودون مشارطة المعلم[٢].

٧- عن أبيّ بن كعب قال: علّمت رجلاً القرآن فأهدى إليّ قوسًا، فذكرت ذلك للنبي ﷺ قال: «**إن أخذتها أخذت قوسًا من نار**» فرددتها[٣].

وجه الاستدلال به:

أن الرسول ﷺ توعَّد أبيًّ بن كعب على أخذ القوس، والوعيد لا يكون إلا على محرّم، فدل هذا على منع أخذ الأجرة على تعليم القرآن.

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف، ولا يثبت من طرقه شيء، وعلته: الانقطاع بين عطية ابن قيس، وأبيّ بن كعب، ثم الجهالة والاضطراب[٤].

وتعقّب بأن الحديث يرتقي إلى درجة الصحة بشاهدين عن عبادة بن الصامت، وأبي الدرداء[٥].

الثاني: أن قصة أبيٍّ قضية عين، فيحتمل أن النبي ﷺ علم أنه فعل ذلك قربة خالصة إلى الله تعالى، فكره أخذ العوض عن تعليم القرآن.

٨- عن عبادة بن الصامت قال: علّمت ناسًا من أهل الصُّفّة القرآن والكتابة، فأهدى إليّ رجل منهم قوسًا، قلت: قوس وليست بمال، أتقلدها في سبيل الله، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «**إن سرّك أن يقلدك الله قوسًا من نار فاقبلها**»[٦].

---

(١) الألباني، «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ١٢٢).

(٢) الشوكاني، «نيل الأوطار» (٥/ ٣٢٤).

(٣) رواه ابن ماجه (٢/ ٧٣٠)، وصححه الألباني في «صحيح ابن ماجه» (٢/ ٨).

(٤) ابن حجر، «تلخيص الحبير» (٤/ ٨)، وابن حزم «المحلى» (٨/ ١٩٥)، والشوكاني «نيل الأوطار» (٥/ ٣٢٣).

(٥) الألباني، «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ١١٣-١١٧)، و«إرواء الغليل» (٥/ ٣١٦، ٣١٧).

(٦) رواه أبو داود (٣/ ٢٦٤، ٢٦٥)، وصححه الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (١/ ١١٥).

وجه الاستدلال به:

حذَّر الرسول ﷺ عبادة من أخذ القوس عوضًا عما نهض به من تعليم القرآن والكتابة، وتوعده بأن يقلد بدلها قوسًا من نار يوم القيامة، وهذا التحذير الشديد، والوعيد الأكيد لا يجريان إلا في المنهي عنه، فدلَّ ذلك على منع أخذ الأجرة على تعليم القرآن.

وأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن الحديث روي من طرق كلها ضعيفة، فأحد طرقه عن الأسود بن ثعلبة وهو مجهول، والثاني آفته بقية بن الوليد، تكلّم فيه جماعة، والثالث علّته إسماعيل ابن عياش وهو ضعيف، فضلاً عن الانقطاع في الحديث[١].

وتعقب بأن الحديث يجبر ضعفه بشاهدين عن أبيّ بن كعب وأبي الدرداء.

الثاني: أن قصة عبادة واقعة عين تحتمل التأويل، إذ يحتمل أن النبي ﷺ علم أن عبادة قصد من التعليم القربة الخالصة، فكره أخذ العوض عنه.

٩- عن سليمان بن بريدة عن أبيه مرفوعًا: **«من قرأ القرآن يأكل به الناس جاء يوم القيامة ووجهه عظمه ليس عليه اللحم»**[٢].

وجه الاستدلال به:

أن الحديث يتوعّد المتكسب بالقرآن بالعذاب يوم القيامة، وهذا الوعيد إنما يكون في اجتراح محرّم، فدلّ ذلك على المنع من أخذ الأجرة على تعليم القرآن.

وأجيب عنه:

أن الحديث ضعيف، قال ابن أبي حاتم: لا أصل له، وضعفه ابن الجوزي بعلي ابن قادم[٣].

١٠- عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: **«من تعلَّم علمًا مما يبتغى به وجه الله عزَّ وجلَّ لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا، لم يجد عَرْف الجنة يوم القيامة»**[٤].

---

(١) ابن حزم «المحلى» (٨/ ١٩٦)، والشوكاني «نيل الأوطار» (٥/ ٣٢٣).

(٢) أخرجه البيهقي في «الشُّعب».

(٣) المناوي «فيض القدير» (٦/ ١٩٦).

(٤) رواه أبو داود (٣/ ٣٢٣)، وصححه الألباني في «صحيح سنن أبي داود» (٢/ ٦٩٧).

وجه الاستدلال به:

أن الحديث يشتــرط الإخلاص في التعليم، وأخذ الأجرة عليــه يقدح في الإخلاص، ويحرم من ثواب الآخرة.

وأجيب عنه:

لا يلزم من أخذ الأجــرة على التعليم انتــفاء الإخلاص؛ لأن المعلم المحــتاج يمكن أن ينوي بتعليــمه وجه الله تعالى، ويأخــذ الأجرة ليســتعين بها على أعبــاء العيش وتكاليف الحياة، ولاسيما أن التفرغ للتعليم يصرفه عن الكسب على عياله.

١١- عن عبــد الله بن عمــرو ﷺ مرفــوعًا: «**بلغوا عني ولو آيــة، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كَذَبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**»[(١)]

وجه الاستدلال به:

أن في الحديث إشــارة إلى أن تعليم القرآن فرض؛ لأن الرسول ﷺ أوجب علــى أمته التبليغ عنه، وأخذ الأجرة على فرض متعيّن لا يجوز؛ لأن المعلم يعمله لنفسه لتبرأ ذمته منه.

وأجيب عنه:

أن تعليم القرآن لا يتعين على المعلم إلا إذا لم يوجد فــي البلد غيره، وحتى إذا صار فرضًا عليه، فله أن يأخذ أجرة على التعليم نظير انقطاعه عن الكسب لعياله.

١٢- عن عبد الله بن مــغفل أنه أعطاه الأمير مــالاً لقيامه بالناس في رمــضان، فأبى وقال: «**إنا لا نأخذ للقرآن أجرًا**».

١٣- عن عبد الله بن شقيق قال: «يكره أرش المعلّم، فإن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يكرهونه ويرونه شديدًا»[(٢)] .

١٤- عن شعبة أن عــمار بن ياسر أعطى قومًا قرؤوا القــرآن في رمضان، فبلغ ذلك عمر ﷺ فكرهه[(٣)] .

---

(١) رواه البخاري (٦/ ٣٨٨-٣٨٩).

(٢) ابن أبي شيبة «المصنف» (٥/ ٩٨).

(٣) ابن حزم «المحلى» (٨/ ١٩٥).

١٥- عن سفيان أن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: «من قرأ القرآن ألحقته على ألفين، فقال عمر ﷺ أوَ يُعطى على كتاب الله ثمن»[١] .

١٦- عن الضحاك بن قيس أنه قال لمؤذن معلم كتاب الله: «إني لأبغضك في الله؛ لأنك تتغنى في أذانك، وتأخذ لكتاب الله أجرًا»[٢] .

١٧- عن إبراهيم قال: «كانوا يكرهون أن يأخذوا على الغلمان في الكتاب أجرًا»[٣].

وجه الاستدلال بهذه الآثار:

أن الصحابة والتابعين كرهوا أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وكانوا يعظمون ذلك ويرونه شديدًا، وهذا الإنكار من الصحابة لا يكون منهم إلا عن توقيف، إذ لا مدخل فيه للرأي.

وأجيب عنه: أن الآثار المروية عن الصحابة في مسألة الإجارة على تعليم القرآن تتعارض في مناط واحد، فيسقط الاحتجاج بها، إذ قول بعضهم ليس أولى من قول البعض الآخر.

١٨- **ومن جهة المعقول:** أن تعليم القرآن قربة إلى الله تعالى، فيقع ثوابها للمعلم، ومن ثم لا يجوز أخذ الأجرة عليه بشرط أو بغيره؛ لأنه يكون حينئذٍ عاملاً لنفسه، قال تعالى: **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾** [فصلت: ٤٦]، ومن عمل لنفسه لا يستحق أجرًا من غيره.

وأجيب عنه: أن ما يُعطى من أجر هو نظير احتباسه للتعليم، وانقطاعه عن أمر الكسب لعياله، وتحصيله الثواب على تعليمه من عند الله تعالى منوط بالنية والإخلاص، وهذا من حساب الآخرة، ولا يمنع ذلك من أخذ الأجرة في الدنيا استعانة بها على قُحَمِ العيش وغوائل الحياة.

١٩- إن تعليم القرآن فرض عين، فيكون الاستئجار على تعليمه كالاستئجار للصلاة والصوم، ولا يؤخذ على أداء الواجب أجر.

وأجيب عنه: أن قياس الاستئجار على التعليم على الاستئجار للصلاة والصوم فاسد؛ لوجود الفارق من وجوه:

(١، ٢) ابن حزم «المحلى» (٨/ ١٩٥).

(٣) ابن أبي شيبة «المصنف» (٥/ ٩٩).

الأول: قيام أدلة على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن.

الثاني: أن الصلاة والصوم من العبادات القاصرة على الفاعل، والمختصة به، وتعليم القرآن عبادة متعدية إلى المتعلِّم، فجاز أخذ الأجرة عليها كتعليم الكتابة وغيرها.

الثالث: أن الصلاة والصوم من فروض العين، وتعليم القرآن من فروض الكفاية، ويجوز أخذ الأجر فيما كان فرض كفاية كغسل الموتى وحفر القبور.

٢٠- إن الاستئجار على تعليم القرآن يزهد في العلم والتعلّم؛ لأن من عادة الناس استثقال الأجر والمغرم، وإلى هذا أشار الله سبحانه وتعالى في محكم تنزيله: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ﴾ [القلم: ٤٦].

وأجيب عنه:

أن ما يعطى المعلم من أجرة هو نظير انقطاعه للتعليم، وانصرافه عن كسب رزق عياله، ولو تفرغ لشؤون معاشه، لعدم الناس من يعلمهم القرآن، ونالهم بذلك ضرر أي ضرر، ولاسيما أن «نفقات التعليم تختص بمال المتعلم، إن كان له مال، وإلا بمال من تجب عليه نفقته، فإن تعذر فعلى أغنياء المسلمين»[1].

٢١- إن الرسول ﷺ بُعث مُبلِّغًا ومُعَلِّمًا، ولم يأخذ مقابل ذلك أجرًا، فوجب على العلماء، وهم خلفاؤه في التعليم، التطوع بتعليم القرآن اقتداء بفعله ﷺ.

وأجيب عنه: أن فعل النبي ﷺ في عدم أخذ الأجرة على التعليم من خصوصياته التي لا يُقاس عليه؛ لأنه مأمور بذاته بتبليغ أحكام الدين، والرسول ﷺ لا يُعطى أجرًا على تعليمه وتبليغه؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الأنعام: ٩٠]، أما غيره فإنه مأمور على سبيل الكفاية، وقد يُستأجر على تعليم القرآن عند قيام الحاجة التي تنزل منزل الضرورة.

وبهذا يختلّ القياس؛ لأن من شروطه عند أهل الأصول ألاَّ يكون حكم الأصل ثبتت خصوصيته؛ لأن القياس عليه آنذاك يكون على خلاف دليل الخصوصية، وكل قياس خالف دليلاً شرعيًّا فهو فاسد الاعتبار.

(١) الشربيني «مغني المحتاج» (٢/ ٣٤٤).

سادسًا: الترجيح:

وبعد عرض أقوال العلماء في المسألة، واستيضاح أدلة الفريقين: المجوزين والمانعين، ووجه الاستدلال بها، واعتراضات المعترضين عليها، نتأدّى إلى أن الأحاديث القاضية بالمنع يشدّ بعضها من أزر بعض، فتنهض للاحتجاج، وفي متونها الدلالة الصريحة على الوعيد الشديد والترهيب الأكيد لكل من يتكسب بتعليم القرآن. فالأصل، إذن، هو المنع، ولكن يسوغ لنا أن نستثني منه حكم الجواز على أخذ الأجرة، وتُراعى في هذا الحكم الاستثنائي الضوابط الآتية:

أ- إن المعلّم إذا دعته الحاجة إلى أخذ الأجرة، فليأخذها من بيت المال؛ لأنه معدّ أصلاً لاستيفاء مصالح المسلمين، ومنها التعليم الديني.

ب- إذا لم يظفر بأجرة من بيت المال، فليأخذ من المتعلم بقدر حاجته بالمعروف، إذ ينبغي التفريق بين المعلّم المحتاج والمعلّم الغني، قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن فَرَّق بين المحتاج وغيره -وهو أظهر- قال: المحتاج إذا اكتسب بها أمكنه أن ينويَ عملها لله، ويأخذ الأجرة؛ ليستعين بها على العبادة، فإن الكسب على العيال واجب.. بخلاف الغني فإنه لا يحتاج إلى الكسب، فلا حاجة تدعوه إلى أن يعلمها لغير الله، بل إن كان الله قد أغناه، وهذا فرض على الكفاية، كان مخاطبًا به، وإذا لم يقم إلا به كان ذلك واجبًا عليه عينًا»[1].

ج- قيام الضرورة الشرعية كالخشية من تعطيل فريضة تعليم القرآن؛ لظهور التواني في الأمور الشرعية، ولعل فقه الواقع اليوم، يطلعنا على ما آل إليه حال الناس من هجر كتاب الله تعالى تلاوة وتدبرًا وتفقهًا، وهي حال تحمل حملاً على تخصيص أجور للمعلمين تشجيعًا على إحياء هذه الفريضة. وقد كان هذا التعليل مستند استحسان الحنفية المتأخرين لتجويزهم أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وهو على حظ وافر من البصر بالواقع والمصلحة العامة.

---

(١) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٤٩١).

د- الأولى للمعلّم ألا يشارط؛ لأن المشارطة إزراء بكرامته، ومحقًا لبركة علمه، والقول بالجواز مع التنزه عن المشارطة رواية في المذهب الحنبلي.

ولعل هذا المنحى الفقهي المشفوع بضوابطه وقيوده، يسعف على التئام شمل الأخبار والجمع بين أدلة الفريقين، عملاً بالقاعدة المشهورة: «إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما». والله أعلم.

****

** القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي وأثره في المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي **

لا يسع المؤرخ الفقيه المالكي والباحث في نصوصه وأعلامه إلا أن يشيد بما اضطلعت به المدرسة العراقية من دور بالغ الخطورة والشأن في إثراء مباحث هذا الفقه، وتنشيط دواعي روايته ودرسه والتأليف فيه، ويكفي أن نستحضر أسماء فقهاء مشهورين مثل: أبي بكر الأبهري وبكر بن العلاء وابن عمروس وغيرهم؛ لنستبين صحة هذا القول وسداده.

بيد أن القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي[1] حاز من ذيوع الصيت وجهارة الشأن ما لم يحزه غيره من فقهاء المدرسة العراقية، ذلك أن شهرته تجاوزت حدود موطنه وبلده إلى آفاق من الدنيا وسيعة متراجبة، هشت لفقهه، وبشت لآثاره، حتى أصبح حجة في الفقه المالكي، ومرجعًا يعول عليه في الفتاوى وأحكام الحلال والحرام، وهذه الشهرة تضافرت عليه -في رأيي- خمسة عوامل:

١- تمتع القاضي عبد الوهاب بقدرة كبيرة على التأليف والتصنيف، فهو الفقيه الأصولي المحقق الأديب الشاعر، صاحب الكتب النافعة الماتعة في فروع المالكية، وشرح الأمهات، والخلاف الفقهي، والأصول، ونصرة المذهب، مع ما امتاز به من بلاغة وطول قلم أهَّلاَه أن يقتعد حيزًا في عالم الكلمة الشعرية المجنحة الرفافة. وقد جمع في نتاجه بين الوفرة والتنوع والجودة، وهذا لا يستقيم لمؤلف إلا في النزر اليسير.

٢- سلامة بعض كتبه النفيسة من عوادي الزمن وأسباب الضياع، وكم من فقيه وعالم خمل ذكره، وخفي شأنه بسبب ضياع ما ألف وصنف، فلم يقف الناس على منزلته في العلم، ولا تبينوا قيمة منشآته وتحقيقاته.

٣- عدّ القاضي عبد الوهاب من رجال التنظير والتأسيس في المذهب المالكي، ومما

---

(١) شيخ المالكية بالعراق، وصاحب التآليف النافعة الماتعة، منها: كتاب «التلقين»، و«الإشراف على مسائل الخلاف»، و«عيون المسائل» و«المعونة على مذهب عالم المدينة»، و«شرح المدونة» و«الممهد في شرح مختصر الشيخ أبي محمد»، و«الإفادة في أصول الفقه»، تفقه بأبي بكر الباقلاني، وأبي الحسن القصار، وأبي القاسم الجلاب، وتفقه عليه ابن عمروس، وأبو عبد الله المازري، وعبد الحق الصقلي وعيرهم. ترجمته في «ترتيب المدارك» (٧/ ٢٢٠-٢٢٧).

يستشهد به في هذا الصدد أن الباقلاني كان يعجبه حفظ أبي عمران الفاسي، ويقول له: «لو اجتمعت في مدرستي أنت وعبد الوهاب لاجتمع علم مالك، أنت تحفظه، وهو ينظره»[1].

٤- قيامه على نصرة المذهب قيامًا تامًّا، إذ ألف فيه كتابًا مستقلاً يعزى إليه في كتب الطبقات ومعاجم الرجال التي ترجمت به.

٥- حرص تلامذته البررة على نشر فقهه، ورواية كتبه، وتدريس مصنفاته حيثما حلوا وارتحلوا، فيحلقون للفقه اعتمادًا على «التلقين»، ويحدثون به وبغيره العلماء والرواة، ويقبسون منه ويفيدون في تحرير فتوى، وتفسير آية، ووضع شرح، وهكذا دواليك.

وإذا كان فقه القاضي عبد الوهاب قد شرَّق وغرَّب، وصال وجال، منظرًا لمذهب المالكية، وناصرًا له، ومحببًا فيه، فإننا سنقتصر في عرضنا هذا على تلمس وجوه تأثيره في المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي، لاسيما أن من أهل الأندلس والمغرب وإفريقيا فقهاء كبارًا أفسحوا للقاضي أبي محمد حيزًا غير يسير في حلقهم ومروياتهم، وكتبهم، ومنهم من أخذ عنه وسمع منه مباشرة، ومنهم من حمل عن أصحابه وتلامذته، ومنهم من اتصل سنده في الرواية به.

مهما يكن من أمر فإننا نستطيع أن نجمل وجوه هذا التأثير فيما يلي:

١- مجال المشيخة والتكوين العلمي:

لاشك أن شهرة القاضي عبد الوهاب بالتضلع من فقه المالكية والقيام التام على أصوله ومسائله، فضلاً عن دوره التنظيري والتأسيسي في المذهب، عوامل حفزت فقهاء الغرب الإسلامي على شد الرحلة إليه إثراء للمحصول، وتوسيعًا لدائرة السماع والرواية، وقد استقام لبعضهم ذلك، فجلس إلى الرجل متعلمًا مستفيدًا، وروى عنه كتبه ومؤلفاته التي حمل فقهها إلى الجناح الغربي من العالم الإسلامي، ودارت عليها المرويات وأسانيد العلماء.

ومن تلامذة القاضي الأندلسيين والمغاربة:

١- محمد بن الحبيب بن طاهر بن علي بن شماخ الغافقي (ت٤٥٩هـ)، من قضاة

---

(١) انظر: «أعلام المغرب العربي» لعبد الوهاب بن منصور (٢/ ٩٦-٩٧).

الأندلس وأفاضل فقهائها، حج سنة (٤٢١هـ)، وسمع من أبي ذر الهروي، ثم لقي القاضي عبد الوهاب بمصر، وحمل عنه تواليفه، وأجاز له ما رواه وألفه[١] .

٢- مهدي بن يوسف الوراق صاحب ابن شماخ الغافقي، أجاز له القاضي عبدالوهاب أيضًا ما رواه وألفه[٢] .

٣- أبو الحسين يحيى بن إبراهيم بن أبي زيد اللواتي المرسي (ت٤٩٦هـ)، الفقيه المقرئ، رحل إلى مصر، وسمع التلقين من عبد الوهاب سنة (٤٢١هـ)[٣] .

٤- أحمد بن إبراهيم اللواتي المرسي رحل إلى مصر هو وأخوه يحيى، وقرأ على القاضي عبد الوهاب بجامع الفسطاط كتاب «التلقين» وكتاب «المعونة»، وأجاز لهما كل كتبه ومروياته[٤] .

٥- أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي (ت٤٦٦هـ)، شيخ المالكية في وقته، وصاحب التآليف الماتعة ككتاب «النكت والفروق لمسائل المدونة»، حج سنة (٤١٨هـ)، ولقي القاضي عبد الوهاب، وروى عنه فهرسته وتصانيفه ومروياته[٥] .

والذي يبدو أن الشيخ عبد الحق أسبق من غيره إلى لقاء القاضي عبد الوهاب والرواية عنه، إذ إن حجته الأولى كانت سنة (٤١٨هـ)، وفيها تم اللقاء بالشيخ والحمل عنه، وهذا ملحظ يحملنا على القول بأن عبد الحق من الحملة الرواد لفقه القاضي، وعلى يده عجل برواية كتب هذا الفقيه، ونشرها في آفاق الغرب الإسلامي، ولاسيما أن الطلبة الذين سعدوا بالتحلق حول عبد الحق وحمل مروياته ليسوا من صقلية فحسب، بل فيهم مغاربة وأندلسيون. . ومع هذا لا نستطيع القطع في مسألة الأولية، أو تعيين فقيه بذاته رائدًا لا ينازع في حمل فقه القاضي عبد الوهاب إلى العدوتين؛ لأن المعلومات التي بين أيدينا ليست من الوفرة وقوة الدلالة بالدرجة التي تسعف على الخوض في هذا الموضوع بصفة قطعية حاسمة.

(١) ترجمته في «ترتيب المدارك» (٨/ ١٦٥)، و«الصلة» (٢/ ٥١٢).

(٢) انظر: «ترتيب المدارك» (٧/ ٢٢٢).

(٣) ترجمته في «فهرس ابن عطية» (٨٣، ٨٤)، و«الصلة» (٢/ ٦٠٩).

(٤) ترجمته في «التكملة» (١/ ٤٠ ع١١٢)، و«الذيل والتكملة» (١/ ٦٦ ع٥٣)، و«أعلام المغرب العربي» (٣/ ٤٩).

(٥) ترجمته في «ترتيب المدارك» (٨/ ٧١-٧٤)، و«فهرس ابن عطية» (٩٣، ٩٩، ١٠٣)، و«الغنية» (٢٢٩).

وبعيدًا عن مسألة الأولية أرى من المجدي الوقوف عند ملمح مضيء في شخصية القاضي عبد الوهاب العلمية، ألا وهو التقدير المتميز الذي كان يكنه لطلبته الأندلسيين والمغاربة، إذ أجاز لهم جميع مروياته وكتبه، حفاظًا على سند العلم، وتمتينًا لعُرى الرواية وحلقاتها بين المشرق والمغرب. ولا شك أن الطلبة المجازين ممن توسم فيهم الكفاية العلمية، ومتانة الدين، وحُسْن الخُلُق، وهذه خصال يُشار إليها في ترجماتهم وينوه بها.

وشيخ هذا شأنه لابد أن يبادله طلبته حبًّا جمًّا، ويحرصون على خدمة فقهه ونشر كتبه وفاء بالدين، وردًّا للجميل، ولعل في رغبة القاضي عبد الوهاب في الانتقال إلى العدوتين حين ضاقت به سُبل العيش بمصر ما يجلو لنا شيئًا من هذا الحب المتبادل، يقول القاضي عياض: «وكان خاطب فقهاء القيروان في الوصول إليها، فرغبه في ذلك أبوعمران.. وخاطب أيضًا مجاهد الموفق صاحب دانية في الوصول إلى الأندلس»[1].

بات من الواضح والجلي، إذن، أن آثار القاضي عبد الوهاب قد شقّت طريقها إلى الغرب الإسلامي بواسطة فقهاء رواة، تحملوا وأدوا، واستفادوا وأفادوا، ثم أتيحت لها أسباب الحظوة ودواعي الاحتفال بوسيلتين اثنتين:

أ- الرواية:

إن العناية برواية آثار القاضي عبد الوهاب لم تنقطع بين طلاب العلم وشيوخه منذ أن وقعت لهم هذه الآثار في أوائل العقد الثالث من القرن الخامس الهجري، إلى آخر عصور الازدهار العلمي بالعدوتين على نحو ما نتبين ذلك من أسانيد رواية كتاب «التلقين» وغيره من كتب القاضي ومروياته، وفيما يلي نماذج من سلسلة هذه الأسانيد:

١- نموذج أول لسند رواية كتاب «التلقين»:

أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية (ت٥٤٦هـ)

↓

أبو الحسين يحيى بن إبراهيم اللواتي المرسي (ت٤٩٦هـ)

↓

القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)

---

(١) انظر: «ترتيب المدارك» (٧/ ٢٢٧).

٢- نموذج ثان لسند رواية كتاب «التلقين»:

أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت٥٤٤هـ)

↓

أبو علي الحسين بن محمد بن فيره المعروف بابن سكرة (ت٤٩٢هـ)

↓

القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ).

٣- نموذج ثالث لسند رواية كتاب «التلقين»:

أبو عبد الله محمد المجاري الأندلسي (ت٨٦٢هـ)

↓

محمد بن محمد بن علي الكناني القيجاطي (ت٨١١هـ).

↓

أبو عبد الله محمد بن محمد البيري (ت٧٨٢هـ)

↓

أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الغافقي (ت٧١٠هـ)

↓

أبو الحسين بن أبي الربيع (ت٦٨٨هـ)

↓

أبو علي الشلوبين (ت٦٤٥هـ) - أحمد بن يزيد بن عبد الرحمن بن أحمد بن بقي القرطبي (ت٦٢٥هـ)

↓

أبو القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال (ت٥٧٨هـ)

↓

أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب (ت٥٢٠هـ)

↓

أبو عبد الله محمد بن الحبيب الغافقي (ت٤٥٩هـ)

↓

القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)

١- نموذج أول لسند رواية فهرسة القاضي عبد الوهاب وكتبه ومروياته:

أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت٥٤٤هـ)

↓

أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب (ت٥٢٠هـ)

↓

أبو عبد الله محمد بن الحبيب الغافقي (ت٤٥٩هـ)

↓

القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)

٢- نموذج ثان لسند رواية فهرسة القاضي عبد الوهاب وكتبه ومروياته:

أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت٥٤٤هـ)

↓

أبو المطرف عبد الرحمن بن سعيد بن هارون السرقسطي (ت٥٢٢هـ)

↓

أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي (ت٤٦٦هـ)

↓

القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)

وليس من شرط هذا العرض أن يستكثر من نماذج هذه الأسانيد ويستقصي طرقها في كتب الفهارس والبرامج، وحسبه أن يمثل لاعتناء مالكية الغرب الإسلامي برواية آثار القاضي عبد الوهاب، ويدرس سلسلة الأسانيد المستشهد بها في ضوء قراءة متأنية، واستنطاق رصين، ولاشك أن تأمل هذه الأسانيد يسمح باستخلاص جملة من الملاحظ:

١- إن كتاب «التلقين» يستأثر بنصيب الأسد في مرويات فقهاء الغرب الإسلامي، بالقياس إلى غيره من آثار القاضي عبد الوهاب، وهذه الحظوة التي ظفر بها «التلقين» مردها إلى الطبيعة العلمية والمنهجية للكتاب الذي يعدّ من أهم مختصرات المذهب

المالكي، وأنفع مراجع الفقه الابتدائي، فضلاً عن استيعابه الموضوعي وميله إلى العبارة الواضحة السلسة.

٢- يمكننا أن نركز في الرواة الأُول لآثار القاضي عبد الوهاب على طبقتين كان لهما دور بارز في التحمل والأداء:

الأولى: تلقت هذه الآثار من منشئها مباشرة، ومن فقهائها الرواة: ابن شماخ الغافقي (ت٤٥٩هـ)، ومهدي بن يوسف الوراق، وأحمد بن إبراهيم اللواتي المرسي، وأبوالحسين يحيى بن إبراهيم اللواتي المرسي (ت٤٩٦هـ)، وعبد الحق الصقلي (ت٤٦٦هـ)، ونقدر أن يكون عددهم أكبر من هذا.

ورجال هذه الطبقة موصوفون بالصلاح والفضل والخير، مع حظ غير يسير من الفقه والعلم، ومما جاء في تزكيتهم وتعديلهم:

أ- قول الحافظ ابن بشكوال في حق ابن شماخ الغافقي: «وكان من أهل الخير والفضل والدين، والتواضع والطهارة، والأحوال الصالحة»[١].

ب- وقول القاضي عياض عن عبد الحق الصقلي: «كان فقيهًا، فهمًا، صالحًا، دينًا، مقدمًا، بعيد الصيت، شهير الخير، مليح التأليف»[٢].

ولا أعلم من جرح منهم بشيء إلا يحيى بن إبراهيم اللواتي المرسي، فقال فيه ابن عطية: «وكان رحمه الله رجلاً صالحًا إلا أنه اختلط آخر عمره، وحدث بما ليس من روايته»[٣]. وقال ابن بشكوال: «وسمعت بعضهم يضعفه وينسبه إلى الكذب، وادعاء الرواية عن أقوام لم يلقهم ولا كاتبوه، ويشبه أن يكون ذلك في وقت اختلاطه، والله أعلم؛ لأنه اختلط في آخر عمره»[٤]. وعلى تضعيف ابن بشكوال اعتمد الذهبي في «ميزان الاعتدال»[٥].

والحق أن هذا الجرح لا يقدح في رواية الرجل لكتاب «التلقين» وغيره؛ لأنه تأكد بما لا يدع مجالاً للشك سماعه من القاضي عبد الوهاب وحمله عنه سنة (٤٢١هـ)، وعمره

---

(١) «الصلة» (٢/ ٥١٢).

(٢) انظر: «ترتيب المدارك» (٨/ ٧٢، ٧٣).

(٣) انظر: «فهرس ابن عطية» (٨٤).

(٤) انظر: «الصلة» (٢/ ٦٠٩).

(٥) «ميزان الاعتدال» (٤/ ٣٦٠).

آنذاك لا يتجاوز العقدين، وهو سن تفتح الذهن وتيقظ الفكر، فلاشك، إذن، أنه عني برواية «التلقين» في فترة مبكرة من نشاطه العلمي، والاختلاط إنما أصابه في آخر عمره كما يفيد ذلك علماء الجرح والتعديل.

ويجدر الإيماء هنا إلى أن أعلم رجال هذه الطبقة هو عبد الحق الصقلي (ت٤٦٦هـ)، ونكفيه تحلية الذهبي: «الإمام شيخ المالكية»[١].

الثانية: تلقت آثار القاضي عبد الوهاب من تلامذته، وقد عرفنا من فقهاء هذه الطبقة: أبا محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب الأموي الفقيه المفتي الراوية (ت٥٢٠هـ)[٢]، والحافظ القاضي الشهيد أبا علي الحسين بن محمد بن فيرة بن حيون الصدفي المعروف بابن سكرة (ت٤٩٢هـ)[٣]، وأبا المطرف عبد الرحمن بن سعيد ابن هارون السرقسطي المقرئ (ت٥٢٢هـ)[٤]، وأبا الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي الأندلسي الفقيه المفتي صاحب كتاب «الأحكام الكبرى»[٥]، وأبا محمد عبد الحق بن غالب بن عطية (ت٥٤٦هـ) صاحب التفسير الحافل الماتع: «المحرر الوجيز»[٦].

ورجال هذه الطبقة -فضلاً عن تدينهم وعدالتهم- مشهورون بالتقدم في العلوم، والعكوف على الرواية، وهم في الجملة أعلم من رجال الطبقة الأولى باستثناء الإمام عبدالحق الصقلي (ت٤٦٦هـ)، وثناء العلماء عليهم في كتب الطبقات ومعاجم الرجال لا يُعد ولا يُحصى.

وعنايتنا برواة هاتين الطبقتين دون غيرهما معلّلة بما لهم من فضل السبق والريادة، ومع هذا فلسنا ننكر دور فقهاء الطبقات المتأخرة في نشر فقه القاضي عبد الوهاب، والتمكين له، ولاسيما إذا عرفنا أن من رجال الطبقة الثالثة -مثلاً- علماء بارزين كالقاضي عياض، والحافظ ابن بشكوال وغيرهما.

---

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ٣٠١).
(٢) ترجمته في «الصلة» (١/ ٣٤٢)، و«فهرس ابن عطية» (٨٠).
(٣) ترجمته في «الغنية» (١٢٩-١٣٨)، و«فهرس ابن عطية» (٧٤-٧٦).
(٤) ترجمته في «الغنية» (١٦٨)، و«الصلة» (٢/ ٣٥١).
(٥) ترجمته في «الديباج» (١٨١)، و«الشجرة» (١٢٢).
(٦) ترجمته في «الديباج» (١٧٤)، و«الشجرة» (١٢٩).

٣- إن المزايا العلمية والخلقية لهؤلاء الرواة حببت طلبة العلم في الإقبال على رواية آثار القاضي عبد الوهاب ودرسها، فراجت سوق «التلقين»، على وجه الخصوص، في حلق الفقه ومجالسه، لحاجة المبتدئ إليه من جهة، وشهرة مؤلفه في مضمار العلم من جهة ثانية، وتَمَيُّزِ مدرسيه ورواته بخصال عالية تجمع بين العدالة والضبط من جهة ثالثة.

ب- الدرس:

لاشك أن الحملة الأُول لآثار القاضي عبد الوهاب كانوا حين يحلقون للفقه في شتى حواضر الغرب الإسلامي يُقْرِئون كتاب «التلقين» ويروونه ويجيزون به، كما يُقْرِئون ويروون ويجيزون بغيره من كتب القاضي: «المعونة على مذهب عالم المدينة» و«الإشراف على مسائل الخلاف»، ومن مجالس هؤلاء الرواة ذاع فقه القاضي عبد الوهاب وشاع، وتعددت أسانيد روايته وطرق حمله بدءًا من أوائل القرن الخامس الهجري.

وإذا كنا لا نغنم أحيانًا من تراجم بعض الرواة الأُول لآثار القاضي إشارات صريحة تفيد عكوفهم على تدريس «التلقين» وغيره، فإننا لا نعدم في تراجم من تلاهم من فقهاء العدوتين حرصًا على إيلاء «التلقين» حظًا من العناية في حلق الفقه، ومن أشهر هذه الحلق:

١- حلقة الشيخ الفقيه العالم أبي محمد عبد الكبير بن الفقيه أبي بكر الغافقي الإشبيلي (ت٦١٧هـ)، قرأ عليه الفقيه القاضي أبو الحسن علي الرعيني المعروف بابن الفخار (ت٦٦٦هـ) كتاب «التلقين» تفقهًا بإشبيلية[١].

٢- حلقة الشيخ الفقيه العالم أبي الحسن محمد بن القاضي الأنصاري المعروف بابن زرقون الإشبيلي (ت٦٢١هـ)، قرأ عليه أبو الحسن علي الرعيني (ت٦٦٦هـ)، كتاب «التلقين» تفقهًا بإشبيلية[٢].

٣- حلقة الشيخ الفقيه المقرئ النحوي أبي الحسن بن أبي الربيع (ت٦٨٨هـ)، أحد أعلام سبتة وشيوخها المشهورين بالتفنن في العلوم، وصاحب كتاب «القوانين» في النحو، درس عليه القاسم التجيبي (ت٧٣٠هـ) كتاب «التلقين» تفقهًا بسبتة[٣].

---

(١) انظر: «برنامج شيوخ الرعيني» (٣٩).

(٢) نفسه (٣٢).

(٣) انظر: «برنامج التجيبي» (٣٨).

٤- حلقة الشيخ المفسر الفقيه الأصولي أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي (ت٧٤١هـ)[١]، صاحب كتاب «القوانين الفقهية» و«الوصول إلى علم الأصول» وغيرهما، وممن درس عليه كتاب «التلقين» وغيره من آثار القاضي عبدالوهاب الفقيه النحوي عبد الله ابن يوسف بن رضوان النجاري المالقي الفاسي (ت٧٨٤هـ)[٢] .

٥- حلقة الشيخ أبي العباس أحمد بن قاسم القباب (ت٧٧٩هـ)[٣]، من أشهر فقهاء فاس المحققين، وصاحب الشرح الحافل على قواعد القاضي عياض، درس عليه «التلقين» الفقيه المفتي المتفنن عبد الله بن محمد بن أحمد بن شريف التلمساني الحسني (ت٧٩٢هـ)[٤] .

٦- حلقة الشيخ الفقيه المقرئ النحوي أبي عبد الله محمد الكناني القيجاطي (ت٨١١هـ)، سمع عليه أبو عبد الله محمد المجاري (ت٨٦٢هـ) بعضَ التلقين تفقهًا بغرناطة[٥].

٧- حلقة الشيخ الفقيه الفرضي النحوي أبي جعفر أحمد بن الشيخ الولي أبي البشر آدم الشقوري، سمع عليه أبو عبد الله المجاري فرائض «التلقين» بغرناطة[٦] .

٨- حلقة الشيخ الفقيه الصالح أبي الحسن علي الزيات من شيوخ ابن أبي جمرة، كان يُقرئ في حاضرة أفريقيا كتب المذهب، ومنها كتاب «التلقين»[٧] .

٩- حلقة الشيخ الفقيه الأصولي النحوي المتفنن ابن مرزوق الحفيد العجيسي التلمساني (ت٨٤٢هـ)، درس عليه أبو الحسن علي بن محمد القلصادي (ت٨٩١هـ) كتاب «التلقين»[٨] .

١٠- حلقة الشيخ الفقيه المفتي المؤقت علي بن موسى اللخمي البسطي المعروف بالقرباري (ت٨٤٤هـ)، درس عليه كتاب «التلقين» الفقيه الرحالة القلصادي[٩] .

١١- حلقة الشيخ الفقيه المفتي محمد بن محمد بن محمد الأنصاري السرقسطي (ت٨٦٥هـ)، درس عليه القلصادي كتاب «التلقين» بغرناطة[١٠] .

١٢- حلقة الشيخ الفقيه المفتي قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن علي بن علاق

---

(١) ترجمته في «نثير الجمان» (١٦٥)، و«شجرة النور الزكية» (٢١٣).
(٢) انظر: «نيل الابتهاج» (٢٢٢).
(٣) ترجمته في «الإحاطة» (١/١٨٧-١٨٨)، و«شجرة النور» (٢٣٥).
(٤) انظر: «نيل الابتهاج» (٢٢٦).
(٥) انظر: «برنامج المجاري» (١٠١).
(٦) نفسه: (١٢٥).
(٧) انظر: «نيل الابتهاج» (٣٢١).
(٨) نفسه: (٤٠٥).
(٩) نفسه : (٣٣٤).
(١٠) نفسه: (٥٤٠).

(ت٨٠٦هـ)، درس عليه أبو عبد الله المجاري كتاب «التلقين»[١] .

وفي ضوء هذه المعطيات نستطيع التأكيد على ثلاثة جوانب تفيد في استجلاء مكانة «التلقين» في حلق التدريس: **الأول**: له بُعد مكاني يتجلى في دوران فقه القاضي عبدالوهاب ممثلاً في كتاب «التلقين» بحلق غرناطة وإشبيلية وسبتة وفاس وتلمسان وشتى حواضر إفريقيا، ومن هذه الحلق ذاع صيت القاضي وطارت شهرة آثاره. **الثاني**: له بُعد علمي يتمثل في تميز الشيوخ المدرسين لـ «التلقين» بالتقدّم في الفقه، والقيام التام على أصوله وفروعه. **الثالث**: له بُعد تعليمي يكمن في حرص الطالب على درس «التلقين» على شيوخ كثر، وبصفة علمية مدققة تستفاد من بعض صيغ التحمل المصرح بها في كتب الفهارس والبرامج، كصيغة: «قرأت عليه كتاب التلقين تفقهًا».

٢- مجال التأليف الفقهي:

لم تقتصر عناية مالكية الغرب الإسلامي بآثار القاضي عبد الوهاب على الرواية والدرس، بل تجاوزتها إلى التأليف والتصنيف، ولاشك أن ما ظفر به «التلقين» من استحسان الفقهاء مدرسين ورواة ومؤلفين كان كافيًا لتحريك الأقلام وحفز القرائح إلى وضع شروح وتقاييد على هذا المختصر النبيل في فقه المالكية، وممن عني بذلك:

١- القاضي أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ)، ينسب له كتاب «التقريب والتبيين في شرح كتاب التلقين»[٢] .

٢- عبد العزيز بن إبراهيم التميمي التونسي المعروف بابن بزيزة (ت٦٧٣هـ)، له كتاب «روضة المستبين في شرح التلقين»[٣] .

٣- أبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار التونسي الملتاني (ت٦٤٤هـ)، له تقييد على «التلقين»[٤] .

---

(١) انظر: «برنامج المجاري» (١٢٣).

(٢) ينسب هذا الكتاب إلى أبي بكر بن العربي، ولا نعلم أحدًا من مترجميه ذكره في ثبت آثاره إلا الدكتور محمد السليماني في مقدمة تحقيقه لكتاب (قانون التأويل)، وذلك ليس بمستبعد؛ لأن أبا بكر بن العربي عني بإقراء (التلقين) إلا أن بعض الدارسين يعزو (التقريب والتبيين) لأبي عبد الله محمد بن علي بن الرماسة (ت٥٦٧ هـ)، وحدثني أحد الإخوة أن نسخة منه توجد بالإسكوريال بمدريد.

(٣) توجد منه نسخة بالخزانة الملكية بالرباط، ونسختان بمركز إحياء التراث بجامعة أم القرى، إحداهما ناقصة، والأخرى كاملة، وهما مصورتان عن أصلين بالمغرب.

(٤) انظر: «نيل الابتهاج» (٧٩).

٤- محمد بن محمد بن أحمـد المعروف بابن محرز (ت٦٥٥هـ)، يذكر أن له تقييداً على «التلقين»[١] .

٥ - أبو عبد الله محمد بن عيسى المعروف بابن المناحف (ت ٦٢٠هـ)، استدرك على (التلقين) بفـصل عن بيع السلم، ونقل هذا الفـصل ابن عـبد الملك المراكـشي في (الذيل والتكملة)[٢] في غضون الترجمة.

٦- إبراهيم بن يخلف التـسني المطماطي، له شرح علـى «التلقين» في عشرة أسـفار ضاع في حصار تلمسان[٣] .

٧- أبو الفضل السجلماسي له «تحصيل ثلج اليقين في حل معقدات التلقين»[٤] .

٨- الحـسين بن داود بن بلقاسم الـرسمـوكي السوسي، له «مـسلك التـبيين لمعـاني التلقين»[٥] .

٩- علي بن محمد بن محمـد القرشي الشبطي المعروف بالقلصادي (ت٨٩١هـ)، له شرح على «التلقين»[٦] .

أما غيـر كتاب «التلقين» من آثار القاضي عبد الوهـاب، فلم أقف على من اعتنى بها من فقـهاء العدوتين شرحًـا أو تقييدًا أو تذييـلاً، إلا ما كان من اختـصار عبيـد الله الجد الفهري اللبلي لكتاب «الإشراف على مسائل الخلاف»[٧]. ومع هذا فإنني أرجح أن تكون هناك أعمال أخـرى عنيت بآثار القاضي على نحو من الأنحـاء، والكشف عن عناوينها أو أسماء مؤلفيها بصورة مستوفاة يحتاج إلى تتبع دقيق واستقصاء بالغ لا يتسع لهما حيز هذه الدراسة.

كتاب «تحصيل ثلج اليقين في حل معقدات التلقين» لأبي الفضل السجلماسي:

وحتى لا يكون كلامنا عاريًا من روح التطبيـق الحي، والتمثيل النابض، ندير الحديث عن عمل جـليل عني بشرح «التلقين» هو كـتاب «تحـصيل ثلج اليـقين في حل معـقدات التلقين، مع مـا انضاف إلى تـهذيبـه، من تفسير مـشكل غـريبه» للعـلامة أبي الفـضل

(١) انظر: «نيل الابتهاج»: (٣٨٠).
(٢) انظر: «الذيل والتكملة» (٨/ ٢: ٣٤٧).
(٣) انظر: «أعلام المغرب العربي» (١/ ١٠٦).
(٤) له نسخة فريدة بخزانة القرويين، قام بتـحقيقها الأخوان: الفقيه العلامة محـمد بوخبزة الحسني التطواني، والأستاذ بدر العمراني الطنجي، والعمل من منشورات دار الكتب العلمية ببيروت.
(٥) توجد منه نسخـة بخزانة الباحث المجتهد مـصطفى ناجي رحمه الله، وقف عليها شـيخنا العلامة محمـد بوخبزة، ونقل عنها أثناء تحقيقه لكتاب «تحصيل ثلج اليقين».
(٦) انظر: «نيل الابتهاج» (٣٣٩).
(٧) نفسه: (٢٣٧).

السجلماسي أحد أعلام القرن الثامن الهجري بسجلماسة المعروفة بتاريخها العلمي الحافل، وعطاء أبنائها الثرّ.

لكن مما يؤسف عليه أننا لا نظفر بترجمة للرجل في كتب الطبقات ومعاجم الرجال، وكل ما يعرف من اسمه الكنية والنسبة إلى البلد، كما أفاد ذلك تلميذه أبو عمران موسى الزناتي[١] في رسالته «انتقال المهل من محل إلى محل»[٢]، والفقيه الحسين بن داود ابن بلقاسم الرسموكي السوسي في كتابه «مسلك التبيين لمعاني التلقين»، وقد نقل فيه عن «تحصيل ثلج اليقين» نقل اقتباس وإفادة.

ويبدو أن أبا الفضل كان على ولع كبير بشرح غريب الفقه المالكي، إذ أعمل قلمه في شرح غريب رسالة ابن أبي زيد، ولم نعرف عمله هذا إلا من خلال كتاب «التحصيل» نفسه الذي ترد فيه أحيانًا إشارات من هذا القبيل: «وقد أشبعت القول في المذي والودي في غريب الرسالة».

ولا شك أن أبا الفضل كان ممن لا يقعقع له بالشنان في علوم اللغة وفنون الأدب، فضلاً عن نبله في الفقه وقيامه عليه أتم ما يكون القيام، وطبيعة تكوينه العلمي دفعته دفعًا من حيث يدري أو لا يدري إلى العناية بالشروح والتأليف فيها، تعينه على ذلك مؤهلاته الممتازة، وترفده معارفه الواسعة، وما شرحه لمقامات الحريري[٣] إلا دليل ناهض على ميل الرجل العلمي ومنزعه الأثير في التأليف[٤].

أما كتاب «تحصيل ثلج اليقين في حل معقدات التلقين» فله نسخة فريدة بخزانة القرويين بفاس، عبث فيها التصحيف والتحريف، وكثر السقط والبتر، وقد قيض الله لها رجلاً من أهل العلم والصنعة هو شيخنا الفقيه العلامة محمد بوخبزة الحسني التطواني،

(١) ترجمته في «الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام» لابن إبراهيم (٧/ ٢٩٩-٣٠٠).

(٢) أفاد الأخ الأستاذ بدر العمراني في مقدمة تحقيقه لكتاب «تحصيل ثلج اليقين» أن نسخة من هذه الرسالة توجد بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع محفوظ تحت رقم (١٥٨٨د)، وقد أرشده إليها الأخ الأستاذ عبد اللطيف السملالي، جزى الله الأخوين خير الجزاء.

(٣) نص عليه موسى الزناتي في رسالته «انتقال المهل» كما أفاد ذلك الأستاذ بدر العمراني.

(٤) إن مادة غير يسيرة من ترجمة أبي الفضل السجلماسي أفدتها من مقدمة تحقيق «التحصيل» التي أعدها الأستاذ بدر العمراني.

فبث فيها روح الحياة والتوثب بما وُهب من نفس علمي رصين، وخط جميل رائق، وذيلها بتعليقات تصحح المتن، وتثري موضوعه على عادته في تخريج المخطوطات وضبطها.

ثم تلقف الأخ الأستاذ الباحث بدر العمراني الطنجي الأصل المحفوظ ونسخة الشيخ أبي خبزة، وبذل جهدًا مشكورًا في إتمام ما نقص من ضبط، وسد ما تلوح من ثغرات التعليق، فضلاً عما تجشمه من نصب وعناء في تصحيح الأصل من جهة، وانتشال تعليقات الشيخ أبي خبزة من وهدة الإهمال والضياع من جهة ثانية.

وبين يدي العمل الآن مقرونًا في صورته المثلى ينتظر الخروج إلى عالم النور بتحقيق الأخوين المذكورين، وقد أفدنا منه إفادة غير يسيرة في استجلاء صورة عن كتاب «التحصيل» وقيمته العلمية، ولاسيما أن ذلك لم يكن من شرط عمل المحققين، وإنما اجتزأ بالإشارة الطفيفة إلى ميزة الكتاب وإمامة صاحبه في الفقه واللغة.

وفيما يلي نقدم عرضًا مقتضبًا عن الكتاب يعني بمضمونه ومنهجه ومصادره وأسلوبه وقيمته، والنقائص التي يؤاخذ بها.

أ- موضوعه ومنهجه:

وفق المؤلف إلى انتقاء عنوان مناسب للكتاب، ومناسبته تأتي من مطابقته التامة لمضمون العمل ومنهجه في الآن عينه، ذلك أن العنوان يمكن تقسيمه إلى قسمين:

الأول: حل معقدات التلقين، والتعقيد المقصود هنا هو ما يعرف عند علماء البلاغة بالتعقيد اللفظي الناتج عن خلل في النظم، كتقديم وتأخير وإضمار مما لم تقم عليه قرينة لفظية أو معنوية ظاهرة.

الثاني: شرح غريب اللفظ. والغرابة عند علماء البلاغة ألاَّ يظهر معنى الكلمة إلا بعد الرجوع إلى المعجمات وكتب اللغة.

وعمل المؤلف لم يحد عن هذين المسلكين، إذ كان يبدأ بشرح المعنى الغامض أو الفكرة المضمرة في فقه الباب، خاصة وأن نص التلقين يحتاج إلى تقدير حذف وتقديم وتأخير على نحو يستقيم معه ترتيب الكلام، وتحصيل المعنى المراد منه، يقول أبو الفضل: «قوله: وترخيصنا للمسافر إذا أراد الرحيل وخاف أن يجد به السير أن يجمع بين الظهر

والعصر، عقيب الزوال، وإذا كان راكبًا أن يؤخر المغرب الميل ونحوه، وكـرخصة الجمع بين الصلاتين في المطر، هو منه إشـارة إلى وقت العذر والرخصة، فـإن فعل هذا كله من غير عذر كان ممنوعًا منه، فإن فعله من عذر كان مندوبًا إليه، وهو المعني بقوله: إما حظرًا وإما ندبًا، ألا ترى أنه مندوب إلى تأخير المغرب إذا أراد الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة إلى أن يمضي جزء من وقت العشاء، وهو مع ذلك في صورة وقت العذر، وهو أيضًا مع ذلك فضيلة وسنة، ولولا العـذر ما ساغ له التأخيـر، وكذلك الجمع بين الظهر والعصـر بعرفة للسنة الواردة في ذلك، مندوبًا إليه، وتقديره قوله: لولاه لم يكن له إما حظرًا وإما ندبًا: لولا العذر لم يكن له التأخير، إما لأجل المنع منه، وإما لأجل الندب إليه، وقد قيل: في الكلام تقديم وتأخير تقـديره: وفائدة الفرق بين العذر والرخصة، وبين الإباحـة والتوسعة أنه له تأخيـر الصلاة عن وقت الفضـيلة إلى وقت الإباحة والتوسـعة ابتداء من غيـر عذر كتأخير الصلاة عن أول الوقت إلى آخره، وليس كذلك في العذر والرخصة؛ لأنه إنما أبيح لوجود العذر، أو لتـوقعه عل. . . . لولاه لم يكن له إما حظرًا وإمـا ندبًا مع صحة أدائه في الوقت المختار وإمكانه، كترخصنا إلى آخر كلامه، هذا وجه ترتيبه»[1] .

هذا من حيث معالجـة التعقيد المانع من تحصيل معنى الخطاب من طـريق ميسور، أما من حيث معالجة اللفظ مستقـلاً ومنعزلاً عن سيـاقه، فقد عني في مواضع كثـيرة بشرح غريب الباب معددًا ما يقع فيه من كلمات صعبة تحتاج إلى استفتاء المعاجم المبسوطة، ومن أمثلة ذلـك أنه لما بين المجمل والعـام من أحكام باب الطهارة، انتـقل إلى شرح غـريبه، فوقف على كلمات غير يسيرة مثل: «العنقـفة، الخضخضة، الإرفاغ، المعقوص، القلس، السرار، بنات وردان. . .».

ومنهج الرجل في العمل أن يأتي بنص التلقين مصـدرًا بكلمة «قوله»، ثم يردف ذلك بشرحه، وغالـبًا ما يستهله بصيـغة: «هو منه إشارة»، وفي بعض الأحيان يستـعمل كلمة «ومعناه»، وكلمة «يريد» بوصفهما مفتاحين للشرح.

بيد أن المادة الفقـهية للكتاب ليست مـقصورة على فقه القـاضي عبد الوهاب وحكرًا على «تلقينه»، وإنما تلفي فيها من فقه السـجلماسي قسطًا غير يسير، ذلك أن الرجل يغني

(١) «تحصيل ثلج اليقين» (نسخة مرقونة)، تحقيق: محمد بوخبزة، وبدر العمراني، (ص١١، ١٢).

شرحه أحيانًا بنكت فقهية جليلة تدل على علو كعب، وطول باع، ومن ذلك عنايته بفقه الفروق: كالفرق بين الخليط والشريك عند مالك، والفرق بين القطاعة والكتابة، والفرق بين شرط الصحة وشرط الأداء في العبادة، وخوضه في المسائل الدقيقة كتخصيص العمومات بالعادة في الأيمان.

ب- مصادره:

إن مصادر «التحصيل» ليست من الوفرة والكثرة بالدرجة التي تتطلب الاستقراء التام والتتبع الدقيق، وتسمح في الآن عينه بتلمس وجوه الاستفادة وطرائقها من مادة هذه المصادر، ومع ذلك فإننا نستطيع التمييز بين أصناف من شواهد الكتاب:

الشاهد القرآني: وهو يسير ومصدره معروف.

الشاهد الحديثي: وهو يسير أيضًا ومصدره معروف.

الشاهد الفقهي: مستقى من كتاب «المنتقى» للباجي، وكتاب «المعونة على مذهب عالم المدينة» للقاضي عبد الوهاب، وكتاب «وثائق ابن سهل».

الشاهد اللغوي: مستمد من كتاب «تهذيب الألفاظ» لابن السكيت، وكتاب «العين» للخليل بن أحمد، وكتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد.

الشاهد الأدبي: وموارده دواوين الشعراء المشهورين، وكتاب «الحماسة» للأعلم الشنتمري، وغيرها.

ج- أسلوبه:

إن أول ما يستلفت النظر في أسلوب المؤلف ميله إلى السهولة والليونة، وتجنبه التعقيد والالتواء، وهذا منزع في التأليف مطلوب، بل واجب اتباعه في عمل مهمته شرح الغوامض، وفك المعقدات، وتوضيح المبهمات، ولم تكن السهولة لتسقط الكلام في ضعف وفسولة، وإنما احتفظت العبارة بجزالتها ورونقها، مؤدية المعنى في أوضح صورة، وأصح قالب.

د- مآخذ على الكتاب:

يؤاخذ المؤلف بأربعة أشياء:

أولاً: إدراجه كلمات ميسورة متداولة في باب الغريب، مثل: «النية، الذقن، المغمى عليه، شاطئ البحر، المعالم، الشفق، المدد». وبعض هذه الكلمات -كما ترى- لا يخفى معناها على الصبي المميز، فكيف يسوغ عدها من الغريب؟

ثانيًا: يحتاج شرح بعض الكلمات إلى الوقوف عند دلالتها الشرعية استيفاء للبيان والتوضيح، ومنه كلمة «الاستنكاح» التي شرحها المؤلف بقوله: «الملازمة، وأصله: دخول الشيء في الشيء»، وكان عليه أن يضيف: «والمستنكح: هو الموسوس الذي يكثر شكُّه في وضوئه أو صلاته».

ثالثًا: في شرح بعض الكلمات نقص ظاهر، مثل كلمة «الشِّغار» شرحها المؤلف بقوله: «ارتفاع الصداق»، والشرح الصحيح الكامل هو: «أن يزوج الرجل قريبته رجلاً آخر على أن يزوجه هذا الآخر قريبته بغير صداق منهما».

يقول ابن عاصم في «التحفة»:

والبضع بالبضع هو الشغار   وعقده ليس له إقرار

رابعًا: لم يصن المؤلف كتابه عن حديث ضعيف هو حديث: «إذا بال أحدكم فلينتر ذكره ثلاث مرات»، وآفته عيسى بن يزداد، قال أبو حاتم: «لا يصح حديثه، وليس لأبيه صحبة»[(١)].

هـ- قيمته:

للكتاب قيمة مزدوجة تابعة لطبيعة مضمونه، ومتفرعة عن خصوصية مادته، بمعنى أن عوائده تصب في مجالين:

مجال لغوي: تكمن فوائده فيما حرره المؤلف من شروح للغريب أغناها بشواهد أوابد من محفوظه الشعري، ووشاها بطريف نقول عن أئمة في اللغة، إلى ما عني به من ضبط الكلمات وأسماء الأمكنة، عارضًا لاختلاف اللغات، ووجوه الصواب في المسألة الواحدة.

مجال فقهي: تتمثل فوائده في فك معميات «التلقين» سياقًا ولفظًا، وتيسير مضمونه الفقهي على نحو يجلو مرامي الخطاب في الصورة التي أرادها المؤلف، وخفيت على القارئ أحيانًا نتيجة اختصار معنى، واكتناز دلالة، وانفصال عن القرائن.

---

(١) انظر: «ميزان الاعتدال» (٣/ ٣٢٧).

وعلى العموم فإن شرح السجلماسي اضطلع بمهمة البيان على أتم وجه، وأكمل صورة، إذ خاض في جميع وجوه الإجمال والإبهام والإطلاق والعموم؛ رفعًا للقيود المانعة من الإبلاغ والتواصل، وتحريرًا للمعنى المراد. ومن أمثلة ذلك:

- تخصيصه للعموم في نص التلقين: «قوله: وليس كل الفروض من شروط الصحة، هو منه إشارة إلى الخشوع في الصلاة، إذ قد تصح الصلاة دونه وإن كان واجبًا...»(١).

- تفصيله للمجمل في نص التلقين: «قوله: ومنه ما يشتركان في جنسه دون تعيينه وهو الأقراء والشهور، هو منه إشارة إلى أن عدة الحرة من وفاة زوجها: أربعة أشهر وعشر. وعدة الأمة: شهران وخمس، كما أن عدة الحرة في الحيض ثلاثة قروء، والأمة قرآن، فقد اشتركا في الخمس، واختلفا في التعيين، وهو كل ما يلزم واحدة منها من الأقراء، والشهور»(٢).

- توضيحه للمبهم: «قوله: ولا يقطع استدامتها، وإنما استصحاب ابتداء، وهذا منه إشارة إلى النية التي نوى بها صوم الشهر كله، لا تقطع حكمًا، وإنما ينقطع استصحاب الحال الواجب اتصاله»(٣).

وهكذا اضطلع فقهاؤنا -منذ أن وقع لهم التلقين وملأ عليهم السمع والفؤاد- بدور تيسير خطابه ومصطلحه، تمكينًا للفقه المالكي أولاً، وخدمة لفقه القاضي عبدالوهاب ثانيًا، وكتاب «تحصيل ثلج اليقين» مفيد في بابه، جليل في مادته، يتصدر الشروح الفقهية المحررة على متن «التلقين»، بل ويفضل عنها بالميزة اللغوية التي أطرف بها المؤلف وأمتع، مجليًا نفيس التحقيقات، ورائق التخريجات.

ومما يجدر الإيماء إليه هنا أن وضع الشروح والتقاييد على كتاب التلقين كان بدافع تعليمي حينًا، وبدافع علمي حر لا علاقة له بمقتضيات التدريس والإقراء حينًا آخر، وفي كلتا الحالتين نتصور مكانة هذا المختصر عند مالكية الغرب الإسلامي، ونتلمس أثره القوي الذي لا يعادله إلا أثر الرسالة لابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ)، و«مختصر المدونة» لابن البراذعي (ت٣٧٢هـ)، و«التفريع» لابن الجلاب (ت٣٧٨هـ).

(١) «تحصيل ثلج اليقين» (نسخة مرقونة) (ص٢٢).
(٢) نفسه: (٣٢).
(٣) نفسه: (١٨).

وإذا فات بعض فقهاء العدوتين أن يدون شرحًا مستقلاً لـ «التلقين» أو يضع عليه تقييدًا نافعًا، فإنهم أفادوا منه نقلاً واقتباسًا في تفسير آية، أو تحرير فتوى، أو وضع شرح فقهي، وهذا ما سنعني بالحديث عنه في الفقرات التالية.

إن المطالع لكتب التفسير الفقهي، ومجامع النوازل، ومصنفات الشروح الفقهية، مما أنتجته يراعة الفقيه المالكي بالعدوتين يقف على مادة غير يسيرة من فقه القاضي عبدالوهاب، استثمرت في ثلاثة مستويات:

١- **مستوى مصدري**: لا يتجاوز النقل عن كتب القاضي والاقتباس منها في سياق الاستشهاد وتأكيد المقال، ومن ذلك:

أ- قول الإمام القرطبي المفسِّر عند الحديث عن دية الجراح: «قال القاضي عبدالوهاب: وكل ما فيه جمال منفرد عن منفعة أصلاً ففيه حكومة، كالحاجبين وذهاب شعر اللحية، وشعر الرأس، وثديي الرجل وأليته»[(١)] .

ب- ما جاء في جواب القاضي ابن رشد الجد حين سُئل عن القرى التي تجب فيها الجمعة: «وقال أبو محمد عبد الوهاب: حد ذلك أن يكونوا عددًا يمكنهم الثواء، وتتقرى بهم القرية»[(٢)] .

ج- قول المواق في «التاج والإكليل» عند الحديث عن موجبات الغُسْل: «انظر ما قاله عبدالوهاب: إن مقتضى المذهب فيمن تقدمته لذة، ثم بعد سكونها خرج المني أنه لا غُسْل عليه»[(٣)] .

ويعد كلام القاضي عبد الوهاب حجة دامغة عند ناقليه، تحل الإشكال، وتحسم الخلاف، وها هو الفقيه المشهور أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق يقول في جوابه عن مسألة فقهية شائكة: «وهذا القاضي عبد الوهاب قد حكى الخلاف، وهو ممن لا يقعقع له بالشنان»[(٤)] .

---

(١) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٢٠٧).

(٢) انظر: «فتاوى ابن رشد» (٢/ ١٠١٠).

(٣) انظر: «التاج والإكليل لمختصر خليل بهامش مواهب الجليل» (١/ ٣٠٧).

(٤) انظر: «المعيار» للونشريسي (٥/ ٣٧٦).

٢- **مستوى توضيحي:** ونقصد به ما يقع لنا في آثار الأندلسيين والمغاربة من فقرات تعنى بشرح فـقه القـاضي عبدالوهاب على نـحو يوضح المبهم، ويبين المشـكل، ويفصل المجمل، ومن هذا القـبيل ما سـئل عنه ابن رشد الجـد من توضيح قول عـبد الوهاب في «التلقين»: «ويفسد الصلاة اثنتـا عشرة خصلة: قطع النية عنها جملة، أما تغـيبيرها ونقلها فله تفصيـل»، فأجاب: «أما قطع النية فـهو رفضهـا وإبطالها، ومن فعل ذلك فقـد أفسد صلاته؛ لأنه قطعها، وخرج عنها؛ لأن شأن الصلاة أن يتصل عملها إلى آخرها على النية التي أحرم بها، وإن سها عن استصحابها لم يضر ذلك لبقائه على حكمها...»، وبعد أن استوفى شرح المسألة قـال: «فهذا تفسير ما أجمله القاضي أبو محـمد عبد الوهاب رحمه الله من هذا اللفظ في تلقينه»(١).

٣- **مستوى نـقدي:** لا يكتفـي فيه المؤلف بالنقـل عن القاضي إفادة واقـتبـاسًا، أو التعليق على كلامه شرحًا وتفسيرًا، وإنما يتعقبه بالنقد إذا خولفت الرواية المشهورة المنصورة في المذهب، ومن هذا الوادي تعقيب القاضي عـياض على نص «التلقين»: «ما لا نفس له سائلة كالزنبور والعقرب والخنفـساء والصرار وبنات وردان وشبه ذلك، حكمه حكم دواب البحـر، لا ينجس في نفســه، ولا ينجس ما مـات فيـه من مائع أو مـاء، وكذلك ذباب العسل والبـاقلاء ودود الخل»، بقـوله: «في قول التلقين نظر، والصـواب ألاَّ يؤكل ما لا نفس له سائلة إذا كان مختلطًا بالطعام وغالبًا عليه، وإن تميز الطعام منه أكل الطعام دونه، إذ لا يؤكل الخشاش على الصحيح من المذهب إلا بذكاة»(٢).

والمواضع التي استثمر فيها فقه القاضي غزيرة المادة، متباينة المشرب، يحتاج استيعابها إلى دراسة مستقلة برأسها، وما اجتـزأنا به من أمثلة كافٍ للاستدلال على حضور الشاهد الفقـهي من «التلقين» وغيره في كتـابات فقهـائنا المغاربة والأندلسيين، وإسهـامه في دعم المذهب المالكي وتقوية شوكته بهذا الصقع النائي من أصقاع العالم الإسلامي.

٣- أدوار التأثير في المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي:

إن وجوه العناية التي ظفرت بها آثار القاضي عبد الوهاب بالغرب الإسلامي لا تعكس-

---

(١) انظر: «فتاوى ابن رشد» (١/٥٥٨-٥٦١).

(٢) انظر: «التاج والإكليل لمختصر خليل بهامش مواهب الجليل» (١/ ٨٧).

في حقيقة الأمر- إلا التأثير القوي لفقه الرجل الذي استطاع أن يشق طريقه إلى حلق الدرس، وأسانيد الرواية، وميدان التأليف، بخطى ثابتة لا تعرف التباطؤ والتلكؤ. وقد كان لهذا التأثير أدوار أثْرت المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي، يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- دور التوجيه:

تصوره خير تصوير أستاذية القاضي عبد الوهاب وحرصه على تكوين طائفة من فقهاء العدوتين، وإجازته لهم بمروياته ومؤلفاته، ولا شك أن القاضي الشيخ كان يدرس طلبته الأندلسيين والمغاربة الفقه المالكي الأصيل المبني على المشهور من روايات المذهب، والصحيح من أقواله، ويوجههم إلى قراءة المصادر النافعة والكتب المليحة، لذلك كان «التلقين» مما يقرئه للطالب ويجيز به، كما نقدر أن يكون مدار الدرس في حلقه على الأمهات والمختصرات كالمدونة ورسالة ابن أبي زيد، ولعل شرحه عليهما كان بدافع تعليمي محض.

ب- دور التأصيل:

وهو الدور المرموق الذي اضطلع به القاضي عبد الوهاب في المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي، إذ أسهم الرجل في تحبيب الفقهاء في حفظ كتب المذهب، وتحفيزهم على التأليف في الفقه المالكي، فضلاً عن التأطير العلمي للطلبة، وفتح آفاق الرواية، وتعميم عرف الإجازة.

وقد أخبرتنا كتب الفهارس أن الفقيه أبا زيد عبد الرحمن بن عبد الله بن منتيل السرقسطي (ت٥١٥هـ) كان يحفظ «التلقين» عن ظهر قلب، ويشغف به بالغ الشغف، ونظم في الإشادة به هذين البيتين:

سأقطع نفسي عن علائق جمة ... وأشغل بـ «التلقين» نفسي وباليا
وأجعله أُنسي وشُغلي وهمتي ... وموضع سري والحبيب المناجيا[1]

وإذا فات بعض فقهائنا الحفظ المتقن لـ «التلقين»، فقد أشير إلى البعض الآخر بالقيام التام عليه، ومن الأوصاف التي ذكرت للفقيه أحمد بن عثمان بن عبد الجبار التونسي الملتاني

---

(١) «الغنية» (١٦٧).

(ت٦٤٤هـ) أنه صاحب (تقدم في التلقين ونظر لم يكن لغيره، ولم يكن له مثله في غيره من الكتب، وهو وإن كان إمامًا في الفقه، لكنه في هذا الكتاب أصل من غيره»[1] .

كما أخبرتنا كتب الطبقات ومعاجم الرجال عن عدد من الفقهاء الذي عنوا بشرح «التلقين»، ومن أنبل هذه الشروح شرح ابن بزيزة التونسي، وشرح أبي الفضل السجلماسي الذي خصصنا للحديث عنه موضعًا من هذه الدراسة.

ومن ثم فقد كان كتاب «التلقين» أكثر كتب القاضي عبد الوهاب نفعًا وعائدًا على الفقه المالكي بالغرب الإسلامي في مجال التأطير والتأليف، إذ قامت به معارف الفقيه، واستقام جواب المفتي، واطرد قول المؤلف والشارح على ما يحب ويشتهي.

ودور التأصيل يتجلى في رسوخ فقه الرجل داخل المنظومة الفقهية المغربية الأندلسية على تعدد مشاربها، وتباين وسائلها، هذا الرسوخ مكَّن للفقه مهادًا نظريًّا، وأتاح له قوة مرجعية، وهيأ له حملة ورواة تتسع بهم دوائر الانتشار، وتوطأ أكناف القبول. . . حتى إذا سُئل مالكي مغربي أو أندلسي: ما هو مرجعكم في كذا، أو ما رأيكم في كذا، لم يعدم الجواب، وبين يديه مختصرات نبيلة كـ«التلقين» و«الرسالة» وغيرهما.

ج- دور الحوار:

إن ما يستتبعه دور التوجيه والتأصيل أن يقوم حوار حي بين المدرستين: مدرسة العراق، ومدرسة الغرب الإسلامي، والقاضي عبد الوهاب اضطلع بمد جسور هذا الحوار، وتمتين عراه، حين دَرَّسَ أندلسيين ومغاربة، وأجاز لهم ما رواه وألفه، وخصوصًا كتاب «التلقين» الذي أصبح مادة أساسية في حلق الفقه، وكعبة مقصودة للشراح والمؤلفين.

ومن ثم كان للشيخ العراقي حضور أي حضور في مدرسة الغرب الإسلامي، تعكسه مستويات متعددة: التدريس والرواية والتأليف، وهذا الحضور -في حقيقة أمره- تجلٍّ من تجليات الحوار بين المدرستين الذي يحتاج إلى توسع وإفاضة لا تفي بحقهما إلا دراسة مستقلة تستبين وجوه التبادل المعرفي والثقافي بين العراق والعدوتين من خلال التركيز على المشيخة، وكتب الدرس، وحركة التأليف، وما يتفرع عن ذلك من أبعاد خلقية واجتماعية وعلمية.

(١) انظر: «نيل الابتهاج» (٧٨).

وبعد: فإن فقه القاضي عبد الوهاب من الروافد السخية التي ضخت دماء حارة متوثبة في شرايين المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي، وليس فضله عليها إلا كفضل الأب على الابن، يغمره بعطائه الفياض، ورعايته المثمرة:

فأنعم به من أب يرعى حقوق ولده، وينفق عليه من وقته وعلمه وذوب جنانه.

وأكرم به من ولد بار بوالده، لا ينسى الفضل، ولا ينكث العهد، وليست «روضة المستبين» لابن بزيزة، و«تحصيل ثلج اليقين» للسجلماسي، و«مسلك التبيين» للرسموكي إلا ثمارًا دانية من قطاف هذا البرور، وجنى ذاك الوفاء.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم.

****

** مكة والحج **

* دروس في التسامح والانفتاح والوحدة *

لاشك أن العمل الجماعي في الإسلام أثقل وزنًا وأرجح كفة من العمل الفردي المعزول عن روح المشاركة والتلاحم، لذلك تضافرت نصوص الشرع الحكيم على الإعلاء من شأن الجماعة، وتزكية نتائجها، ومضاعفة ثواب أعمالها، والمستقرئ لمقاصد هذه النصوص يدرك أن السر في التفاضل بين العملين هو الرغبة في توحيد الصف، وتقوية الشوكة، وجمع المسلمين على كلمة سواء تأتلف بها النفوس، وتتناغى الأرواح.

والحج من الفروض السنوية التي تؤدى في جماعة يصل اليوم عددها إلى الملايين، وتبلغ فيها تضحية الفرد مبلغًا عظيمًا يدل على سخاء نفس، وإخلاص قلب، وخلوص نية، إذ ينفق الحاج من وقته وجهده وماله الشيء الكثير، فضلاً عن هجره للأهل والمعشر والوطن، وركوبه لألوان من المشقات والأهوال.

أولاً: مكة المكرمة عاصمة أكبر مؤتمر إسلامي عالمي:

وشاء الله تعالى أن تكون مكة المكرمة بقعة طاهرة ذات مآثر جليلة خالدة، يقصد إليها من كل حدب وصوب تلبية لنداء الحج، وطمعًا في أداء المناسك، وكان لابد من اجتماع الناس في هذا الموسم المبارك على النحو الذى نرى؛ إظهارًا لشوكة المسلمين، وتنبيهًا إلى عددهم وعدتهم، حتى يعلو منار شرع الله، وتنشر ألويته ، ويغلب على كل قطر من الأقطار[١] .

وهذا المؤتمر السنوي الحافل، الموسوم برمز البياض، والمجلل بطيب الذكر ورطب الدعاء، لا يضارعه مؤتمر آخر عربيًا كان أو غربيًا، مهما اجتهد في الإعداد له، لذلك أجدني مضطرًا إلى عرض الخصائص الفريدة لمؤتمر الحج كما أتصورها من حيث المكان، والعدد، والجنس، والبرنامج، والإشراف، والنتيجة:

١- يستقبل ضيوف مؤتمر الحج في أطهر بقعة على وجه الأرض، اتفق لها من أسباب الجلال الرباني، والصفاء الروحي ما لم يتفق لغيرها.

---

(١) «حجة الله البالغة» للدهلوي (٢/ ٦٠).

٢- يصل عدد المشاركين في مؤتمر الحج إلى الملايين، وهذا أمر لا يدرك حتى في المظاهرات الشعبية العارمة التي تجتاح شوارع بعض البلدان.

٣- يشارك في مؤتمر الحج مسلمو القارات الخمس، على اختلاف اللغات والأفكار والأذواق والألوان والجنسيات والأعمار.

٤- برنامج مؤتمر الحج مقصور على إعلاء كلمة الله، وتعظيم شعائره.

٥- ينظم مؤتمر الحج تحت رعاية إلهية شاملة تجند ملائكة لنقل أحاديث القلوب، وتسجيل نيات النفوس، ومراقبة الأعمال ومباركتها.

٦- يثمر مؤتمر الحج عن نتيجة طيبة هي تحقيق الوحدة الإسلامية في أسمى مظاهرها وأوسع معانيها.

وقد استشعر الرسول ﷺ منذ أزيد من أربعة عشر قرنًا أهمية هذا المؤتمر، فسخره منبرًا إعلاميًّا لتبليغ خطاب الشرع، ونشر كلمته البانية لمستقبل المسلمين والمخططة لسياستهم العامة؛ ذلك أن الرسول ﷺ أذاع في الجمهور - سنة حجه- خطبة (الوداع) التي لخص فيها عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة أهم المبادئ المؤسسة لدستور الإسلام، فكانت بحق تتويجًا لسنوات من الجهاد الصادق والدعوة المباركة لأجل تطهير الجزيرة العربية من رجس الشرك، ونشر التوحيد الخالص في الأنفس والآفاق.

ثم تحول هذا المؤتمر إلى ساحة عدالة وحق، ينصف فيها المظلوم، ويُغاث الملهوف، وتقضى الحاجات، إذ في موسم الحج يُتاح اللقاء بين الراعي والرعية من غير وساطة أو حجابة، فيكون فرصة للإنصات إلى الشكاوى والمظالم.. وغالبًا «ما يرد الحق إلى أهله، ولو كان هذا الحق عند الوالي أو الخليفة»[(١)] .

ولم يكن العلماء ليغفلوا عن القيمة العلمية والإعلامية لمؤتمر الحج، فاهتبلوا وجودهم في مكة لتبادل الآراء، ولقاء العلماء، ورواية الأحاديث، واقتناء الكتب النادرة.

وتلخيصًا للمعاني الإسلامية في مؤتمر الحج يقول الدكتور يُوسف القرضاوي: «إن هذا المؤتمر أعظم مُذكّر للمسلم بحق أخيه المسلم، وإن تباعدت الدِّيار، وأعظم مُذَكِّر بأخوة الإسلام، ورابطة الإيمان، هذا المؤتمر هو «الفرن العالي» الذي تذوب في حرارته

---

(١) «العبادة في الإسلام» للقرضاوي (٢٩٣).

النزعات القومية والوطنية، وتختـفي فيه كل الشعارات إلا شعارًا واحدًا: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]»[1] .

لهذا المعنى وذاك، وهذه المزية وتلك، كان مؤتمر الحج غـصة في حلق أعداء الإسلام الذين أدركـوا -على نحو من الوعـي العميق- مكامن قوته الـكفيلة بانتـشال الأمـة من كبوتها، وربطـها بحوافز روحية مشـجعة على وصل ما انقطع من مسيـرة التقدم والرقي. وقد شنع بعض المسـتشرقين على هذه الفريضة بـأنها بقايا من وثنيات جاهـلية جاهلين أو متـجاهلين أن العـرب في الجاهلية كـانت لهم أعمـال في الحج ورثوها عن ملة إبراهيم، لكنهم أدخلوا في هذه الأعمال من التقاليد مـا لا يقره الشرع، فخلطوا صالحًا بسيئ، ولما جاء الإسـلام شنَّ حملة شـعواء على ضـلالات الجاهليـة في الحج، وطهـره من أوضار الوثنية، والتـقاليد الفاسدة كطواف الحـاج حول البيت عريانًا، وتحـريم أطايب الطعام عند أداء المناسك.

ثانيًا: مكة والحج: أبعاد روحية وإنسانية وثقافية:

ولما كان للحج في الإسلام أدوار مـتباينة تروض النفس على التضحيـة المادية والبدنية والنفـسيـة، وتدرب الروح على التـخلص من شرنقـات العـالم المادي الجارف، فـإن من البدهي أن تتعدد أبعـاده، وتترى دروسه، معلنة للناس أمثل طريقـة وأقومها لبناء الذات، وصياغـة الشخصيـة في إطار إسلامي صحيح تتكامل فـيه الجوانب المادية والروحيـة طبقًا لتكاملها في مشاهد الحج ومناسكه.

ونجتزئ هنا للتمـثيل بثلاثة أبعاد للحج ذات أثر ملموس وفائدة محـققة في بناء الفرد السوي، وتأسيس الجماعة الصالحة:

أ- البعد الروحي:

لا يخوض قلم أو لسان في فقـه الحج وفضائله إلا ويعرض لأسرار فلسفـته الروحية الكامنة وراء مناسك مـحددة، وشعائر منـضبطة، وتدرك هذه الأسرار بالتـأمل في الأبعاد الرمزية لهـذه المناسك أو تلكم الشعائر، وغـالبًا ما يفضي هذا التـأمل إلى موافقة سليـمة

---

(١) «العبادة في الإسلام» للقرضاوي (٢٩٢) .

وتناغم حيٍّ بين ظاهر المنسك وباطنه. وقد رأيت أن فقهاءنا اصطلحوا على تسمية هذا النوع من البحث بـ (أسرار المناسك)، أو (حكم المناسك).

فالإحرام في حقيقته ليس إلا تجردًا من زينة الحياة الفانية، ومغالبة لشهوات النفس التي تميل بطبيعتها إلى أسباب التنعم، ودواعي الراحة، إذ يتجرد الحاج من الثياب المخيطة، ويلبس ثوب الإحرام في صورته البسيطة استعدادًا للدخول في أجواء روحية لا يتفاضل فيه الناس بأزياء فاخرة، وحُلل أنيقة، وإنما بالعمل الصالح والأداء المقبول. وكيف لا والإحرام بداية الإعلان عن ترك «الملاذ والعادات المألوفة وأنواع التجمل، وفيه تحقيق معاناة التعب والتشعث والتغبر لله»[١] .

وتأتي التلبية لتؤكد هذا الاستعداد الروحي، وتضبط عزيمة الحج بفعل ظاهر يدل على الإخلاص لله وحده، وتعظيم شعائره، «وكل ما كان من هذا الباب فإنه يستحب الجهر به، وجعله بحيث يكون على رؤوس الخامل والنبيه، وبحيث تصير الدار دار الإسلام»[٢] .

والطواف حول البيت تعظيم لشأنه، والإبطاء فيه مع توفر أسبابه سوء أدب، وإخلال بوقار الشعائر، وهو بمثابة «دوران القلب حول قدسية الله، صنع المحب الهائم مع المحبوب المنعم، الذي ترى نعمه، ولا تدرك ذاته»[٣] .

والسعي بين الصفا والمروة تنبيه للناس على عمارة تلك البقعة التي سعت فيها من قبل هاجر أم إسماعيلِ عليها السلام مجهدة مكدودة، ففرج الله تعالى الكُربة بإبداء زمزم، ومن ثم وجب شكر تلك النعمة على الذرية والعَقِب إلى يوم الدين.

والوقوف بعرفة مشهد روحي حافل تنطق فيه معاني الإخاء والمساواة والوحدة أبين نطق وأجلاه، وحكمته أن يؤكد الإنسان بالفعل الظاهر المنضبط قطيعته مع ماضٍ مظلم غارق في أوحال الآثام والمعاصي، وصلته بعهد جديد أبرمه مع الله تعالى لتستأنف بمقتضاه حياة نظيفة لا عوج فيها ولا أمت.

والرمي رمز إلى صدق العزيمة على إطراح شهوات النفس، واحتقار أسباب الهوى، وطرد نزغات الشيطان.

---

(١) «حجة الله البالغة» للدهلوي (٥٨).
(٢) نفسه: (٦٢) .
(٣) «الإسلام عقيدة وشريعة» للشيخ شلتوت (١٢٠).

والذبح تتويج لنية الطهر والصفاء يدل على «إراقة دم الرذيلة بيد اشتد ساعدها في بناء الفضيلة»[1] . وهكذا دواليك.

ولو أسعفنا القلم في تحليل الفلسفة الروحية للحج، لتزاحمت الخواطر تزاحمًا في معرض الكلام، وضاقت هذه الصفحات عن إيفائها حظًّا من البيان، وحسبنا أن نمثل للبعد الروحي في هذه الفريضة بما تيسر لنا من شواهد على حِكم المناسك، وتأملات في أسرار الشعائر، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب «حجة الله البالغة» للعلامة الدهلوي فإنه حجة في هذا الباب، ورأس في هذا الفن.

ب- البعد الإنساني:

لا غرو أن تكتنز شعيرة الحج معانيَ ممتدة متجددة تؤلف منظومة القيم الإنسانية العليا، ومبادئ السلوك الاجتماعي الناجح، مما يسمو بالدين إلى واقعية حية فاعلة لا تنتج الدعوة الجوفاء والشعار الفارغ، وإنما تربط هذه القيم أو تلكم المبادئ بالمعنى التعبدي ربطًا وثيقًا يفضي إلى التغيير المطلوب في الرؤية والسلوك، فالأعمال الجماعية، كصلاة الجماعة مثلاً، تجذر في نفس الفرد قيم التكتل والتسامح والأخوة الإيمانية التي شبهت في الحديث الصحيح بالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضًا.

والحديث عن البعد الإنساني في فريضة الحج ليس في جوهره إلا تأملاً في دور هذه الفريضة أو علاقتها بموجة التغيير في المحيط الاجتماعي، وسياسة بناء المستقبل، ومن شأن هذا التأمل أن يقودنا إلى الوقوف على أربعة مبادئ إنسانية ينتجها سلوك الحاج منصهرًا في بوتقة جماعية متناغمة الأداء، موحدة الوجهة والمقصد، وهذه المبادئ هي:

١- التعارف:

إن التعارف قيمة إنسانية جليلة تقوم بها حياة الأفراد والجماعات، وتوطأ بها سبل التعايش الحضاري في مجالات شتى، يقول تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات:١٣]، وليس المقصود بالتعارف هنا المعنى الحرفي للكلمة المقصور على التعارف بالأسماء والأشكال والصفات والألوان والجنسيات، وإنما هو سلوك

(١) «الإسلام عقيدة وشريعة» للشيخ شلتوت (١٢٠).

اجتماعي سوي ينتج عن مخالطة نفسية، وتبادل شعوري، وتعايش فكري، واندماج حضاري، وتناصح في أمور الدين والدنيا.

وهذه المعاني تترى في مشاهد الحج وشعائره المقدسة تامة غير ناقصة، حين تلتقي أفواج الحجيج على تنائي الديار واختلاف الجنسيات في أماكن موحدة، فيعرف رجل من عادات أخيه الرجل نصيبًا، ويعرف شعب من حضارة قرينه قسطًا، ويتبادل الناس الفكرة والخبرة، ويتدارسون من شؤون أمتهم وقضاياها ما يقرب أحيانًا بين الطرق المتشعبة في منادح الرأي والنظر. وكم عقدت في رحاب مكة من حلقات مذاكرة وحوار استفيد منها في معالجة شأن، وحسم خلاف، وتوحيد كلمة.

وإذا كان التعارف الفكري -في عصور ولّت- أمرًا متاحًا وميسورًا أسعفت عليه عوامل الاستقرار النفسي، وانفساح مدة الإقامة، فإن إشعاعه- في عصرنا- قد آل إلى بعض خفوت وانطماس؛ لأن الحاج يتقيد بمدة زمنية محددة يقسمها بين أداء المناسك، وإصابة المنافع التجارية وغير التجارية، وتيسير شؤون الإقامة والتنقل والسفر، فضلاً عما قد يعترضه من عوائق تسيجه بسياج المقتضيات العملية القاهرة، وتقلل من فرص التعارف الفكري.

وإذا عرفنا أن حجاج السنة الماضية ينتمون إلى مائة وسبعين جنسية، تبين لنا بوضوح وجلاء أن شعيرة الحج أرقى نادٍ إنساني للاجتماع والمخالطة والتعايش، وأنسب فرصة لرأب الصدع، ولم الشعث، وتأليف النافر.. هذا مع توافر الشرط النفسي الذي يضمن للحاج السكينة الروحية، والصفاء الرباني، وهو مضمون- إن شاء الله تعالى- بفضل ما تضطلع به وزارة الحج السعودية اليوم من جهود في سبيل إنجاح هذا الموسم، وإكرام أهله.

٢- الوحدة:

تعد فريضة الحج مناسبة روحية مشعة وفضاءً إنسانيًّا متراحبًا لاستلهام معاني الوحدة والتوحد، واستثمارها في بناء الذات الإسلامية، وللوحدة في الحج مستويات متعددة:

وحدة الكلمة:

إن التلبية كلمة توحيد جامعة لقلوب الحجاج على الإخلاص لله تعالى، وتعظيم شعائره، وكان من البدهي أن تكون على رأس المناسك؛ لأن أول ما يحتاج إليه في الأداء التعبدي ضبط النية، وتأكيد العزيمة، والقول المؤكد باللسان طريق إلى العمل المزكى بالجنان.

ولا شك أن اجتماع الحجاج- على تباين أجناسهم ولغاتهم وثقافاتهم وعاداتهم- على النطق بصيغة مُوَحِّدة ومُوَحَّدَة تنبيه من الشرع إلى اتفاق المسلمين في الأصل والجوهر رغم اختلافهم في الشكل والمظهر، وهذا الاتفاق يستلزم أول ما يستلزم وآخره الدفاع عن وحدة الكلمة الإسلامية، والدفع بها في الآن عينه إلى الانخراط في صناعة القرار العالمي المؤثر.

وحدة الأداء:

وحدة الأداء التعبدي قاسم مشترك ملحوظ بين حجاج بيت الله الحرام، فالطواف والسعي والوقوف والرمي والحلق مناسك فعلية تهيئ للحجاج جوًّا روحيًّا موحدًا، يتناغم فيه الأداء ويتطابق من حيث التزام الأركان والواجبات والسنن، وهذا تنبيه من الشرع أيضًا إلى ضرورة توحد الفعل عند المسلمين، انطلاقًا من العبادة والتربية الروحية، وانتهاء إلى العمل بمفهومه الواسع.

وحدة المرجعية العقدية:

إن الطواف بالبيت ليس موافقة لطواف الملائكة حول عرش الرحمن فحسب، بل هو- إلى ذلك- رمز إلى وحدة المرجعية العقدية التي يمثلها البيت أو القبلة، فالمسلمون يطوفون جميعًا حول معنى سام واحد هو التوحيد الذي ألف جوهر الأديان بلا استثناء أو محاشاة، مما يبطل- حقيقة ومجازًا- الطواف حول مرجعيات عقدية وفكرية وافدة شقت طريقها إلى عقولنا وأفكارنا في غيبة الوعي بحقيقة الإسلام الكاملة، وما يتفرع عنها من أبعاد روحية ورمزية ثرية.

وحدة الذاكرة:

لاشك أن الحج مناسبة دينية عطرة تعبق ثناياها بأريج الذكريات المشهودة في تاريخ الإسلام، فتثير في النفوس ما تثير من حنين إلى الماضي الزاهر وثقة به من جهة، وترد إلى العقول المسلوبة وعيًا بضرورة استلهام هذا الماضي واستثماره في بناء الغد من جهة ثانية. فالحاج لا يملك إلا أن يسترجع - من خلال إبحاره الروحي والبدني في المكان والزمان المقدسين- شريط أحداث حافلة كان لها في وقتها مغزى وبُعد وأثر في صياغة الموقف، واطردت دلالاتها الدينية والروحية في عصرنا الراهن من خلال عملية الاقتداء والتأسي أو لمجرد الاستحضار العلمي والتاريخي. ومن هذه الأحداث قصة إبراهيم عليه السلام مع الشيطان

في الجمرات، وقصة هاجر في الصفا والمروة، وأفعال الرسول ﷺ وتحركاته وخطواته في أداء المناسك، وخطبة الوداع، وهلم جرًّا وسحبًا.

وإذا كان الحاج لا يستطيع مقاومة التداعيات التاريخية المنثالة على ذهنه ساعة تطواف بهذا المكان أو ذاك من الرحاب المقدسة، وهي التي شهدت عصور تألق الإسلام على يد قائده المصطفى ﷺ، فإننا لا نغالي في شيء إذا قلنا: إن ذاكرة التاريخ عند حجاجنا تتوحد على نحو منقطع النظير، وهذا التوحد قد يكون منطلقًا إلى وحدة عملية كبرى أعمق جذورًا، وأبعد غورًا.

وحدة المسعى:

الإخلاص في العبادة، وتعظيم الشعائر، وترك الملذات، واحتقار الشهوات، والطمع في عفو يمحو آثام الماضي وخطاياه، مساعي كل حاج مسلم عقد العزم على التشعث والتغبر في سبيل الله، ومن اللازم والمنطقي أن يتوحد المسعى عندما يتوحد الأداء والكلمة والذاكرة والوجهة، وإلا اختلت منظومة التوحد وانهارت من أساسها، نظرًا لتناقض المظهر والمخبر، وتصادم النية والعمل.

٣- المساواة:

إن الوحدة - كما لا يخفى- سبيل إلى ترسيخ المساواة، وإذابة الفوارق الطبقية والجنسية، ومحو النعرات والنزعات القومية والعرقية، وإطفاء نار التعصب الفكري والمذهبي، وهذه معانٍ لا يدرك كنهها ويجتني أثرها في حضن مدارس فلسفية أو مذاهب اشتراكية حولت القيمة الإنسانية إلى شعارات لترويج فكرة أو رأي، وتسخير أيديولوجية تحت غطاء إنساني يسعف في استمالة النفوس، وتخدير الأذهان.

أما الحج فمعرض هذه المعاني ومجلاها بصورة عملية لا شائبة فيه من الادعاء الكاذب، أو النفاق الخادع، أو مسعى التلبيس والتضليل، وإن أردت الشواهد على ذلك فتأمل استواء الغني والفقير، والأبيض والأسود، والقوي والضعيف، في التجرد من الثياب المخيطة، ولبس قماش أبيض بسيط يمحو جميع الفوارق المادية في لحظة الإخلاص والطاعة.

وتأمل طواف الحجاج سيدًا ومسودًا حول البيت، الكتف بالكتف، والذراع بالذراع، والساق بالساق، فلا تفرق بين من يملك الكنوز والقناطير، وبين الفقير المحروم.

وتأمل الرامين: سواعد ملتـفة ترمي عن قوس واحدة هي مطاردة الشيطان، واحـتقار عوامل الشر.

وتأمل الحالقين: تتشابه صورهم، وتتقارب أشكالهم.

وقد كان موسم الحج في عـصور الجاهلية المظلمة فرصة للتفـاخر بالنسب، والاعتداد بالعرق، فوقف الرسول ﷺ في أواسط أيام التشريق معلنًا -قـبل الهيئات العالمية لحقوق الإنسان- مبدأ المساواة في صورته الخالدة الفذة: «**إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعـربي على عجـمي، ولا لعجـمي على عربي، ولا لأحـمر على أسـود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، أبلغت؟**» قالوا: بلَّغ رسول الله ﷺ[1].

٤- التسامح والسلام:

إذا كان بيت الله الحرام مثابة للناس وأمنًا، وكـانت الأشهر الحرام حيزًا زمنيًّا مقدسًا تغمد فـيه السيوف، وتحـقن الدماء، فإن من البـدهي أن تكون الرحلة إلى مكان السلام، وزمان السلام، لأجل المحبة والإخاء والسلام.

والحاج يعـيش في أعمال المناسك وأجوائهـا متسامـحًا مسالمًا، لا يجـهر بالخنا، ولا يفحش بالقول، ولا يلغو في الحديث، ولا يشارك في حوار عقيم يجره من حيث يريد أو لا يريد إلى مستنقع الشتم والسب والإيذاء، وحتى إذا سمع من الكلام ما يؤذيه أو يعرض به أعرض عن قائله، وأخـذ نفسه بالصفح والإغضـاء تمسكًا بقوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ [البقرة: ١٩٧].

والحاج حين يتلبس بالمناسك ويتـجرد للإحرام يرفع بيده اليمنى راية بيـضاء ترمز إلى سلام حقـيقي وشامل بين الإنسان ونفـسه، والإنسان والإنسان، والإنســان وما حوله من الكائنات، لذلك يحترز من قتل صيد الحرم، والمعاونة في قتله، وتنفيره من مكانه، وقطع الشجر والنبـات الأخضر، وأخذ اللقطة إلا لمن يعرفهـا، بل لا يجوز تقليم الأظافر وحلق الشعر إلا بعد التحلل من الإحرام.

فهل يوجد في شريعة من الشـرائع، أو مذهب من المذاهب نظير هذا التطبيق العملي الحي لقيم التسامح والسلام؟

---

(١) رواه أحمد.

ج- البُعد الثقافي:

كانت مكة المكرمة وما تزال منارة للإشعاع الثقافي تسخو وتجود على كر الدهور وتراخي العصور؛ إذ إن مكانتها الدينية في نفوس المسلمين لا تضاهيها مكانة أخرى بوصفها مهبط الوحي، ومطلع النور، ومستقر البيت العظيم، ومنزل المشاعر والمناسك، وهذه فضائل قمينة بأن توجه إليها الأنظار، وتحمل الناس على إنضاء ظهور المطايا في سبيل العبادة والتبتل من جهة، والتزود من العلم، والأخذ عن رجاله وحملته من جهة ثانية.

ولما كان موسم الحج ملتقى حافلاً لعلماء الأمة، ومرتعًا خصبًا لنشر الثقافة الإسلامية، فقد تيسر فيه من اتصال حلقات التعارف العلمي والتبادل المعرفي بين أقصى المشرق وأقصى المغرب ما لم يتيسر في غيره من المواسم الثقافية، فاستقام- إلى جانب أداء فريضة الحج- اتساع لروافد الرواية، وإثراء لحصائل العلم، وانتشار للأفكار والآراء بين مختلف الأقطار الإسلامية، مما أسهم في بناء وحدة ثقافية إسلامية تسمح- ولو لمدة محدودة- بالتعايش المذهبي، وانصهار المعتقدات في بوتقة واحدة تصوغ سبيكة الرأي المشترك والوجدان الموحد.

والحق أن استجلاء البعد الثقافي للحج يقتضي توسعًا في استقراء المعطيات، وتحليل الدلالات على نحو يجلو لنا آثار هذا البُعد وعوائده على المستوى الفكري، وحسبنا هنا أن نعرض لثلاثة ملامح أساسية ينتجها موسم الحج، وتؤلف فيما بينها وجهًا من وجوه مكة الثقافية، وهي:

١- لقاء العلماء:

إن الحرص على لقاء العلماء للتعارف والتحمل والأخذ مقصد كل حاج متهمم بشؤون العلم، وراغب في الاستزادة منه تضلعًا وارتواء، ولقد كان علماء العدوتين يؤمون مكة لا للحج وحده، بل لنشر علم، أو استزادة منه، مما متن عُرى الرواية وحلقات الإسناد بين علماء المشرق والمغرب.

ولاشك أن استقراء أخبار الأندلسيين والمغاربة في معاجم الرجال وكتب الطبقات ومصنفات الرحلة يوقفنا على عدد موفور من العلماء الذين اهتبلوا فرصة الحج للأخذ والسماع والاستجازة، أو للتدريس والإقراء ونشر العلم.

ومن أهل العدوتين:

١- القاضي منذر بن سعيد البلوطي الظاهري (ت٣٥٥هـ)، رحل حاجًا سنة (٣٠٨هـ)، فسمع بمكة على محمد بن المنذر النيسابوري كتابه في اختلاف العلماء المسمى بـ (الإشراف)[١] .

٢- القاضي أبو بكر بن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ)، حج سنة (٤٨٩هـ)، وسمع بمكة أبا عبد الله الحسين الطبري، وابن طلحة، وابن بندار[٢] .

٣- الحافظ أبو بكر محمد بن علي التجيبي الإشبيلي (ت٥٩٦هـ)، حج ولقي بمكة أبا حفص المياشني، وأبا الحسن المكناسي[٣] .

٤- أبو عبد الله محمد بن علي بن هذيل البلنسي (ت٤٥٦هـ)، حج وأخذ بمكة سنة (٥٣٩هـ) عن أبي علي الحسن المقرئ[٤] .

٥- القاضي الشهيد أبو علي الصدفي (ت٥١٤هـ)، حج سنة (٤٨١هـ)، ولقي بمكة أبا عبد الله الحسن بن علي الطبري، وأبا بكر الطرطوشي وغيرهما[٥] .

٦- أبو بكر بن الحسين الشهير بالميورقي، حج وسمع بمكة من أبي الفتح عبدالله ابن محمد البيضاوي، وأبي النصر عبد الملك بن أبي مسلم النهاوندي في شوال وذي القعدة من سنة (٥١٧هـ)[٦] .

٧- محمد بن إبراهيم بن وضاح اللخمي الغرناطي (ت٥٨٧هـ)، حج ثلاث حجات، وأخذ القراءات بمكة عن أبي علي بن العرجاء في سنة (٤٤٦هـ)[٧] .

٨- أبو أحمد جعفر بن لب بن محمد اليحصبي (ت بعد ٥٩٠هـ)، حج وسمع أبا طاهر بن عوف، والحافظ السلفي وغيرهما[٨] .

٩- أبو علي الحسن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الرهبيل (٥٨٥هـ)، حج وجاور بمكة، وأخذ بها عن أبي الحسن علي بن حميد الطرابلسي صحيح البخاري[٩] .

---

(١) «نفح الطيب» (٢/ ٢١).
(٢) نفسه (٢/ ٢٨).
(٣) نفسه (٢/ ٥٧).
(٤) نفسه (٢/ ٥٩).
(٥) نفسه (٢/ ٩١).
(٦) نفسه (٢/ ١٥٥).
(٧) نفسه (٢/ ١٦٠).
(٨) نفسه (٢/ ٥٠٥).
(٩) نفسه (٢/ ٥٠٩).

١٠- أبو القاسم خلف بن فرج بن فحلون القنطري، حج سنة (٥٠٥هـ)، ولقي بمكة رزين بن معاوية الأندلسي فحمل عنه كتابه في «تجريد الصحاح»[١] .

١١- أبو محمد طارق بن موسى بن يعيش (ت٥٤٩هـ)، حج قبل سنة (٥٢٠هـ)، وجاور بمكة وسمع بها من أبي عبد الله الحسين بن علي الطبري، وأبي محمد عبد الباقي الزهري المعروف بشقران، أخذ عنه كتاب «الإحياء» عن مؤلفه[٢] .

١٢- أبو أمية إبراهيم بن منبه الغافقي المري، حج فسمع بمكة من أبي علي ابن العرجاء أحاديث جعفر بن نسطور وغيرها سنة (٥٦٢هـ)[٣] .

١٣- أبو الطاهر إسماعيل بن أحمد القرشي الإشبيلي، حج وسمع بمكة من أبي حفص الميانشي سنة (٥٧٠هـ)[٤] .

١٤- أبو المطرف عبد الرحمن بن خلف التجيبي الإقليشي، حج سنة (٣٤٩هـ)، فسمع بمكة من أبي بكر الآجري وأبي حفص الجمحي[٥] .

١٥- مساعد بن أحمد بن مساعد الأصبحي المشهور بابن زعوقة (ت٥٤٩هـ)، حج ولقي بمكة أبا عبد الله الطبري، فسمع منه صحيح مسلم، ولقي أبا محمد بن العرجاء وأبا بكر الطرطوشي، وأبا عبد الله المازري وغيرهم[٦] .

١٦- محمد بن عمر بن محمد المعروف بابن رشيد (ت٧٢١هـ)، له رحلة حافلة سماها «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين: مكة وطيبة»، وضمنها أخباراً عن لقائه بعلماء مكة وأخذه عنهم.

١٧- محمد بن إبراهيم بن غصن الإشبيلي (ت٧٢٣هـ)، وفد على مكة حاجًّا، وانتصب فيها للتدريس والإقراء، وممن قرأ عليه الشيخ خليل إمام المالكية، وشهاب الدين الطبري إمام الحنفية[٧] .

١٨- أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي (ت١٠٩٠هـ)، حج مراراً، وجاور بالحرمين، وله رحلة شائقة عنوانها: «ماء الموائد»، ذكر فيها من اجتمع به من

(١) «نفح الطيب» (٢/ ٥١٢). (٢) نفسه (٢/ ٥١٣). (٣) نفسه (٢/ ٥٠٦).
(٤) نفسه (٢/ ٥٠٧). (٥) نفسه (٢/ ٦٣٣). (٦) نفسه (٢/ ٦٤٤).
(٧) نفسه (٢/ ٢٠٧).

العلماء بمكة، ومنهم أبو مهدي عيسى بن محمد الثعالبي الجعفري، وزين العابدين الطبري الحسيني، وأحمد بن القاضي تاج الدين الأنصاري المالكي وغيرهم[1] .

١٩- محمد بن عبد السلام بن عبد الله الناصري الدرعي (ت١٢٣٩هـ)، حج مرتين، وألف عن الحجة الأولى الرحلة الكبرى، وعن الحجة الثانية الرحلة الصغرى، وممن لقي بمكة الشيخ أحمد بن عبيد العطار الشافعي إمام مسجد دمشق والمدرس به، وطلب منه ابن عبد السلام إجازة الأقران فلبى الطلب وأجازه[2] .

٢٠- الشيخ محمد بوخبزة الحسني من المعاصرين، حج ولقي بمكة علماء أجلاء، كالشيخ أبي إسحاق الحويني، والشيخ محمد الرفاعي، والدكتور عياد الثبيتي، والدكتور حسن الوراكلي، والدكتور أبي سليمان العثيمين، والشيخ ما زال على قيد الحياة، بارك الله في عمره وعلمه.

٢١- الشيخ محمد المنتصر الريسوني من المعاصرين، وهو والد صاحب هذا العرض، حج سنة ١٤١١هـ موفداً من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لتوجيه الحجاج المغاربة وإفتائهم، وألف عن رحلته كتابًا سماه (من مذكرات حاج في بعثة علمية)، وفيه إشارات عن لقائه بعض العلماء بمكة، كالشيخ ابن باز، والدكتور عياد الثبيتي، والدكتور عبد الباسط بدر، والدكتور حسن الوراكلي.

مهما يكن من أمر فإن كتب المغاربة والأندلسيين في فن الرحلة الحجازية أو الحاجية، تحفل بأخبار مستفيضة عن الحركة الثقافية في مكة المكرمة، وليس لقاء العلماء بالموسم المبارك إلا تجليًا من تجليات هذه الحركة، إذ به- أي اللقاء- اتصل حبل التعارف، واستحكمت حلقات الرواية، وتيسرت سبل الاستفادة والإفادة، مع تبادل مشاعر المودة والمحبة عن طريق التهادي بين المؤلفين.

فمن الحجاج عالم انتصب - بعد أدائه للمناسك- للإقراء والتدريس، كالعالم محمد ابن إبراهيم بن غصن الأندلسي (ت٧٢٤هـ)، درّس القرآن الكريم، وأخذ عنه الشيخ خليل إمام المالكية، والشيخ شهاب الدين الطبري إمام الحنفية. وآخر أجهد البحث عن

---

(١) «مقتطفات من رحلة العياشي» لمحمد الجاسر (٧٣، ٧٤).

(٢) «ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي» (١٤٠-١٤٤).

شيوخ العلم والرواية ممن يصلح الأخذ عنهم، كالعالم ابن عبد السلام الدرعي الذي يقول في رحلته: «وأما المالكية فلم أرَ بها بعد البحث إلا المجاورين منهم»[١] فضلاً عما تيسر من باب المصادفة من لقاءات بين الشيوخ من مختلف الأقطار الإسلامية، تبادلوا فيها الرأي والمشورة، وتدارسوا معضلات العلم وإشكالات المعرفة شرعية ولغوية وأدبية.

على أن مما يغلب على النشاط العلمي بمكة في الموسم طابعُ الرواية، إذ يعلو منار الإسناد، وتروج سوق الإجازة، فإذا بالعلماء رواة ونقلة بين آخذ ومُعطٍ، ومجيز ومستجيز، والواقف على رحلات الأندلسيين والمغاربة: «تاج المفرق» للبلوي، و«ملء العيبة» لابن رشيد، و«مستفاد الرحلة والاغتراب» لأبي القاسم التجيبي، و«ماء الموائد» لأبي سالم العياشي، ورحلتي ابن عبد السلام الدرعي، يغنم منها ملامح مضيئة من صورة مكة الثقافية، ودورها في تنشيط علوم النقل والرواية.

ولست أنقم على الحركة الثقافية بمكة من شيء غير اتصال الحجاج من العلماء بمشايخ التصوف، وحرصهم على أخذ بعض الطرق ولباس الخرقة، وهذا ما وقع من علماء جهابذة ومحدثين كبار، لهم في حلبة الرواية صولة وجولة، وبأذيال الأثر تعلق ومصاحبة، ومنهم المحدث السبتي ابن رشيد الذي يحمد الله في رحلته «ملء العيبة» على ظفره بلباس الخرقة من يد مشايخ التصوف، يقول: «ثم لبست بعد ذلك تبركًا من جماعة لبسوا من الحافظ أبي الطاهر رحمه الله ببلاد شتى، والحمد لله كثيرًا»[٢] . ويأتي بعد ابن رشيد بلديه أبو القاسم التجيبي الذي يحتفي في رحلته «مستفاد الرحلة والاغتراب» بالخرقة أيما احتفاء فيقول: «ولبس الخرقة المباركة خرقة الصوفية المعروفة عندهم»[٣] .

وقد اجتمع الرحالة المغربي أبو سالم العياشي بعلماء مكة، وأخذ عن بعضهم الطريقة النقشبندية ولباس الخرقة الصوفية، ومنهم أبو مهدي عيسى بن محمد الثعالبي الجعفري المغربي، وجمال الدين الهندي النقشبندي.

ومما يجدر الإيماء إليه هنا أن الاحتفاء بالخرقة لا أصل له في الكتاب والسنة، وما يروج عنها من أحاديث وأخبار لا يسلم من قدح أو مطعن؛ لأن أسانيدها تحتوي على وضاعين

---

(١) «ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي» : (٤٠).
(٢) «ملء العيبة» (٢/ ٣٧٠).
(٣) «مستفاد الرحلة والاغتراب» (٥٣).

ومجهولين ودعاة بدع وأهواء، وما قيل في جبرها أو تصحيحها لا تقره الصناعة الحديثية، ولاسيما محاولة السيوطي في «الحاوي: فصل: إتحاف الفرقة برفو الخرقة» التي سعت ما وسعها السعي إلى الاستدلال على مشروعية الخرقة عن طريق إثبات سماع الحسن البصري من علي ﷺ، مع أن جماعة من الحفاظ أنكروا هذا السماع باعتراف السيوطي نفسه.

وصدق الإمام ابن تيمية حين قال في «الفتاوى»: «وأما لباس الخرقة التي يلبسها المشايخُ المريدين فهذه ليس لها أصل يدل عليها الدلالة المعتبرة من جهة الكتاب والسنة»(١).

٢- الاطلاع على الكتب النادرة:

يظفر الحجاج من العلماء بكتب لم يقفوا عليها في بلدهم، ولا رأوها في الخزائن والأسواق، ولاشك أن سبل الاطلاع على الكتب النادرة بمكة ثلاثة:

الأول: أن يوقفك عالم على مصنف نادر من ممتلكاته الخاصة، ومن ذلك أن أبا زيد المالكي أوقف ابن عبد السلام الدرعي المغربي على حواش على «القاموس» في نحو ست كراريس (ومحصلها التشنيع عليه في الرد على الجوهري، وتكلم معه المحشي في نحو ثلاثمائة مسألة، وغالبها نقل من أصله)(٢).

الثاني: زيارة خزائن مكة، والوقوف على محتوياتها النادرة، ومن هذا القبيل وقوف ابن عبد السلام الدرعي على كتاب المجمل في اللغة لابن فارس «في مجلد كثير الفوائد سهل التناول»(٣)، وحواشي زكريا الأنصاري على تفسير البيضاوي «في أربعة أسفار بخط حسن مغربي من أحباس المسجد الحرام»(٤).

الثالث: زيارة معارض البيع، ومن هذا الوادي ما وجده ابن عبد السلام الدرعي من الكتب المعروضة للبيع في المسجد الحرام، ومنها: صحيح ابن حبان، ومشكل الأسماء والآثار للطحاوي، والمؤتلف والمختلف للذهبي، والأحاديث المختارة للضياء المقدسي.

ولم يكن حجاجنا العلماء ليقنعوا بالاطلاع فحسب، بل كانوا حريصين على اقتناء الكتب النادرة وحملها إلى بلادهم نشراً للعلم وتمكيناً لوسائله، ومما يستشهد به في هذا

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١١/ ٥١٠).
(٢) «ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي» (١٤٠).
(٣) نفسه: (١٤٣).
(٤) نفسه: (١٤٣، ١٤٤).

الصدد أن من مقاصد رحلة أبي العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي (ت١١٢٩هـ) شراء الكتب للزاوية الناصرية بتامجروت بوادي درعة التي كانت وماتزال مرقد الأعلاق النفيسة والمصنفات الغميسة.

ومن وسائل الظفر بالكتب النادرة التهادي بين العلماء عند حصول اللقاء والتعارف، وفي رحلة ابن عبد السلام الدرعي ما يشهد لهذا التواصل الفكري والإنساني، إذ إن أبا زيد المالكي وهب لابن عبد السلام نسخة من الحواشي على «القاموس»[1] .

٣- التحول الفكري:

في حياة العلماء والمفكرين والمبدعين منعطفات تحول فكري، ومحطات انسلاخ عن إهاب القناعات القديمة، ولا عجب أن يكون الحج بتأثيره الروحي القوي الغلاب من بواعث هذا التحول أو ذاك الانسلاخ؛ لأن الانفعال بمشاهده الجليلة ودروسه الحفيلة تتوالى وتترى على مستويات روحية وإنسانية وثقافية، قمين بأن يقود الحاج إلى التأمل في واقع خلفيته الفكرية وموقفه الأيديولوجي، وصياغة أسئلة نزاعة إلى نقد الذات:

هل تتغذى منظومتنا الفكرية بما يكفي من قيم الاستواء ومثل الاهتداء؟

هل الولادة الجديدة الموعود بها بعد الحج تتحقق مع تجذر الفكر الآسن، والمعتقد الرث؟

هل الحج طقس يؤدى وعرس يحتفل به، أم أنه انفعال روحي تطرد دلالاته، وتستلهم معانيه، وتتجذر قيمه، بعد الحج، وفي شتى واجهات السلوك والممارسة؟

ولا شك أن التهمم بمثل هذه الأسئلة والتماس الجواب الشافي عنها مما دفع بناصر خرو قديمًا، وحسين هيكل حديثًا إلى إعادة النظر في أيديولوجيا الموقف، وفكرة الكتابة، وتمحيصها في ضوء الأبعاد الروحية الجديدة المتمخضة عن حدث الحج.

وباختصار أقول: إن الحج كان وما يزال مرفأ إبحار فكري، تتحرر فيه المذاهب والمعتقدات والآراء من أسر الخواء، وعقال الذاتية، لترسو على شط آمن هادئ تتوهج على رماله وتتراقص أشعة غد مشرق ملؤه النقاء والشموخ والاستعلاء الإيماني.

---

(١) «ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي»: (١٤٠).

ثالثًا: دروس عملية من فريضة الحج:

وباستعراض أبعاد الحج وبيان دورها في الإثراء الروحي والإنساني والثقافي، يمكننا استخلاص دروس كبرى من هذه الفريضة، لاشك أن استلهامها يعود على الفرد المسلم بالخير العميم والعائد الجزيل:

- **درس الوحدة:** مؤسس على تكامل في التصور، وتلاحم في النسق، إذ تترجم الوحدة في واقع الحاج على مستويات متعددة: وحدة المرجعية العقدية أولاً، ووحدة الأداء ثانيًا، ووحدة الكلمة ثالثًا، ووحدة الذاكرة رابعًا، ووحدة المسعى خامسًا، وهذا التعدد في مستويات الوحدة إشارة إلى مكامن القوة في الجماعة الإسلامية، وتحريض على استثمار هذه المكامن في بناء الوحدة الشاملة.

- **درس التسامح:** وله بُعدان: بُعد إنساني يتجلى في إشاعة الحج لقيم السلام بين الإنسان ونفسه، والإنسان وأخيه، والإنسان وما حوله من الكائنات.. وبُعد فكري يتمثل في منع الشرع للخوض في المهاترة الفكرية والجدال العقيم والكلام الفاحش البذيء، فالحج - زمانًا ومكانًا وشعائر ومناسك- تطبيق عملي لثقافة السلام.

- **درس الانفتاح:** يجسده التعارف الإنساني بين الأفراد والجماعات والشعوب، ولا شك أن الإسلام حين جعل هذا التعارف أصلاً من أصول العيش، وسمة من سمات الأمة الإسلامية، لم يخف عليه أنه الطريق الأمثل إلى حوار الحضارات، والاقتباس من الآخر، وتبادل الخبرات والأفكار.

وقد تلمسنا في تحليل البُعد الثقافي للحج دور الموسم في ترسيخ قيمة الانفتاح على المعارف الإنسانية: أعلامًا ونصوصًا، وترويج البضاعة العلمية بأساليب شتى، رغم ما يشوب حمولتها أحيانًا من أوضار فكرية تنافي العقيدة السليمة والعلم الصحيح.

وبعد: فليس الحج مناسك تؤدى فحسب، بل دعوة روحية إلى استلهام معاني القوة في الإسلام، واستثمار دروسه في صياغة الحياة النظيفة الرفيعة، ذلك أن الولادة الإنسانية الجديدة الموعود بها في كنف الحج المبرور، والسعي المشكور، لا تستقيم إلا بانفعال حقيقي بالفريضة، وإحياء لها في النفوس.

والعرض الذي نسعد اليوم بإلقائه بين يدي السادة العلماء والمفكرين، وأصحاب الرأي قراءة أولية في حقيقة التعليل القرآني ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨]، ودعوة إلى مزيد تأمل وتدبر في أسرار هذه المنافع ووجوهها، ولاسيما أن كلمة «منافع» وردت في التعبير القرآني منكرة مبهمة، بقصد الدلالة على تنوعها ووفرتها، والله أعلم.

وتبقى منافع الحج مفتوحة على قراءات متعددة ومرجأة، تتبارى الأفهام وتتنافس المدارك في استنطاقها وتوجيهها، استخلاصًا للعبر الحية والدروس النافعة.

****

** مصارف الوقف والأقليات المسلمة بالغرب **

لا شك أن الوقف - في منظومة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية- صيغة تنمية شاملة، وبديل مادي لأوضاع الحاجة والعوز، ونظام تكافلي يلحم بين فئات متفاوتة من الناس في إطار وحدة الدين وآصرة الأخوة الإيمانية، والمتتبع للأوقاف الإسلامية- في تاريخها الحافل وعطاءاتها الثرّة- يدرك أن هذه المقاصد كانت نصب عين الواقف عند (حبس الأصل وتسبيل الثمرة)، إذ اضطلعت المؤسسة الوقفية برعاية المصالح العامة والخاصة، ودفع الركب «التنموي» في واجهات شتى: اقتصادية واجتماعية وعلمية، وقد حازت حظًّا غير ضئيل مما تطلّعت إليه في كنف سياسة محكمة ثلاثية الأبعاد:

أ- الاستثمار الأمثل للموارد المالية التي استخلف فيها الإنسان لتعمير الأرض وبناء الكيان الإسلامي.

ب- سد حاجيات المجتمع الإسلامي وفق موازين المفاضلة الشرعية «الضروريات، الحاجيات، التحسينيات».

ج- تسخير الوقف -بشتى أعماله الخيرية وصيغه الاستثمارية- وسيلة لطاعة الله، وأداة لتطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية في أجلّ معانيها وأرقى صورها.

وإذا كان فقه الوقف يفتقر اليوم إلى تجديد في وعائه القانوني وصياغته التنظيرية على نحو يتيح ضربًا من المرونة يسع التطورات الحضارية في مخاضها المطرد، فإن أولى مباحثه بالنظرة المجدِّدة مبحث أغراض الوقف، أي الوجوه التي تسبّل فيها الثمرات والعوائد؛ لأن أكثر الواقفين يجمدون على أغراض تقليدية مستهلكة، وهي - إن كان لها حظ كبير من المشروعية وحظ أكبر من العائد الخيري- فليست ترقى إلى تطلعات المرحلة الحضارية الراهنة، ومعاناة الإنسان المعاصر الذي طوّحت به مذاهب المادة والإلحاد، وتيارات العصرنة والاستغراب.

فنحن لا نعدم في كتابات المعاصرين من أهل الفقه والاقتصاد إشارات مفيدة إلى ضرورة تجديد المؤسسة الوقفية من حيث صياغتها القانونية، وهيكلها الإداري، واستراتيجيتها الاستثمارية، لكن مبحث مصارف الوقف وأغراض الواقف لم ينل حظه من الترشيد

والتقعيـد، ولسنا نملك من الأسباب والدواعي التي نعلل بها الفراغ التـشريعي في هذا الباب إلا خلوّ مصادرنا الفقهية من تفصيـلات حول الأغراض الوقفية والوجوه التي يمكن أن تسبل فيها المنافع والثمرات، مع التمثيل لها بنماذج ونظائر يمكن أن يُقاس عليها، ويستهدي بها في أوضاع مشـابهة، مما يستلزم تنظيم حملات توعـية تبصّر الواقفين بالأولويات الإسـلامية في الوقف، وتفتح أمامـهم آفاقًا جديدة متراحبـة للعمل الخيري لا تقتصـر عوائدها على فرد أو مجتمع أو دولة، وإنما تعود على الأمة الإسلامية برمتها بخير غِيداق.

ولا نحبّ أن يفهم من كـلامنا هذا أننا ندعو إلى تجـميد الأغراض الوقـفية الشائعة كأوقاف المساجد، وأوقاف العلم، وأوقاف الرعاية الصـحية، فإنها تغني غناءها في النهضة الدينية والعلمـية والاجتمـاعية، وليس من الفـقه والأدب معًا أن يحـقر المسلم من صنائع المعروف شيئًا وإن صَغُرَ أو قَلّ، ولا أن يقيِّد أعمال الخير بقيود تحجر عليها واسعًا، بيد أن أفق الواقف ينبغي أن يتسع لأغراض أرحب وأشمل توفي بالمصـالح العامة للأمة، وتقوي فيـها نوازع الصـمود والمواجـهة واخـتراق الآخر بدل الـوقوف بخط الدفـاع والخوف من احتواءات حضارية مرتقبة!!

وحقّ لشـيخ الإسلام ابن تيـميـة أن يفتـي بإبطال وقف تافه؛ لأن الأمـور تعظم أو تتضاءل بحـسب مقاصدها وأغـراضها، وعلى قدر الغرض يأتي العـائد، والوقف لا يشذ عن هذه القاعدة، فإن وفـرة العائد فيه ماديًّا كان أو معنويًّا رهينة بقيمـة الغرض وأهمية المصرف الموقوف عليه.

هذا؛ ويجـــدر الإيماء هنا إلى أن تُكأة الداعـين إلى النظر في بعض أصــول الوقف وشروط الواقف، وأوعيـة الاستثمار، هي أن «تفاضل أحـكام الوقف المقررة في اللغة هي جميعًا اجـتهادية، قياسية، للرأي فـيها مجال»[1]، وأن الأمة لم تجمع على شيء من هذه الأحكام إلا على اشـتراط كـون غرضـه «قربة إلى الله تعـالى»[2]، ومع هذا ينبغي رعي الضوابط الإسلامية في الوقف، باعتبارها وعاءً شرعيًّا يتميز في ضوئه الصحيح والسقيم من تصرفات الواقف والموقوف عليه ومدير الأوقاف.

---

(١) مصطفى الزرقا، «أحكام الوقف» (١/ ١٥).

(٢) نفسه، منذر قحف، «الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته» (ص١٣٧).

١- لماذا الاهتمام بالأقليات المسلمة؟

إن الأقليات المسلمة بالغرب فئة حقيقة بالرعاية والعناية على مستويين اثنين: مستوى التأصيل الفقهي للمستجدات الطارئة، ومستوى المساعدات المادية والاجتماعية لشتى عناصر هذه الفئة ومكوناتها.

والذي يهمنا في هذا المقام هو لفت نظر الواقفين إلى هذه الفئة المسلمة المغتربة التي قيَّضت لها الأقدار أن تعيش في كنف سلطان لا يمت إلى الإسلام بصلة، وتتأقلم مع وضع استثنائي له قوانينه الخاصة وعاداته المستقرة، ذلك أن لهذه الفئة حاجات ينبغي أن تُراعى، ومطالب يجب أن تُوفَّى، وإلا استأصلنا من جميع المجتمع الإسلامي جزءًا حميمًا منه، ينهض بدوره الوظيفي على أمثل صورة وأتم وجه.

لقد آن الأوان أن تُرشَّد أغراض الواقف، وتلتفت إلى أقليات طوّحت بها الظروف العجاف خارج ديار الإسلام، وأحوجها نسق استثنائي من الحياة إلى حملة شاملة تلبي أشواقها المادية والروحية معًا في أتون الحضارة الغربية العاتية.

ويمكننا أن نعلّل حرصنا على مراعاة هذه الأولوية الإسلامية في اختيارات الوقف ومقاصده الخيرية بجملة من الدواعي، نعدّ منها ولا نعدّدها:

أ- إن الأقليات مكون بشري فاعل في نسيج المجتمع الإسلامي، لا يقتصر على امتثال الأوامر الدينية ورعي الأصول الإسلامية، وإنما هو مشعل دعوة إلى الغرب، ورسالة تبشير بقيم الإسلام الهادية البانية، لذلك لم يعد من السائغ ولا المشروع اليوم أن ندين إقامة المسلمين بديار الكفر، ونعدّ ذلك تفصيًا من واجب الخوف على الدين والفرار به من دار يغلب عليها الشرك والخسران؛ لأن الهجرة معللة بالأمن على الدين، وهذه علة منتفية في عصرنا، مادام المسلم في ديار الغرب يأمن على عقيدته ويمارس شعائره بحرية تكاد تكون مطلقة، فضلاً عن أن الإقامة بهذه الديار قد تكون حفظًا لضرورة معاش، أو جلبًا لمصلحة دعوة، وهذا ما رجحه الإمام المازري حين قال في فتوى له: «وهذا المقيم ببلاد الحرب إن كان اضطرارًا فلا شك أنه لا يقدح في عدالته، وكذا إن كان تأويله صحيحًا مثل إقامته ببلد أهل الحرب رجاء هداية أهل الحرب، أو نقلهم عن ضلالة ما، وأشار إليه الباقلاني»[1] .

(١) «فتاوى المازري» (ص٣٦٥-٣٦٦)، ومن المعاصرين الذين قالوا بجواز الإقامة بديار الغرب رعيًا لمصلحة الدعوة وتحصيل العلوم النافعة: الشيخ عبد العزيز بن صديق الغماري في رسالته: «حكم الإقامة ببلاد الغرب».

فمن الضروري، إذن، أن تُعان الأقليات المسلمة بوسائل مادية ومرجعيات فكرية تسعفها على تبليغ الدعوة بالقلم واللسان والسلوك المثالي، وبثّ رسالة الإسلام على الصورة التي تقرها الثوابت النقلية، وترضى عنها أفهام أهل العلم والتحقيق.

ب- إن الأقليات المسلمة تعيش في كنف قوانين علمانية غريبة عن حسِّها الديني، ومناقضة لمرجعيتها الشرعية، وهي إن كانت تأمن على دينها من التميع والانفراط، فذلك لا يمنع من توفير وسائل مساعدة على تثبيت الدين، وتحصين الهوية، وصدٍّ محاولات الاختراق الغربي في كل مضمار.

هذا؛ إلى ما اقتضته ظروف العصر- بفعل انتفاش الغلو بشقيه الديني والعلماني- من وضع الإسلام في قفص الاتهام، وعزو كل تصرف مستهجن وممارسة شائهة إلى موارده نقلية وغير نقلية، مما يستلزم أيضًا دعمًا موازيًا يسعف في تصحيح الصورة، وتجلية الحقيقة، ووضع الأمور في نصابها.

ج- افتقار الأقليات المسلمة إلى بنية اجتماعية متماسكة يُتاح في ظلها التكافل المنشود بين أفراد الأقليات، وتلتحم العلاقة- في الوقت ذاته- بين الأقلية ونسيج المجتمع الإسلامي الكبير، إذ لابد أن يعنى المسلمون بشؤون بعضهم، ويأخذ القوي بيد الضعيف حتى يتماسك ويقوى، والطائفة المغتربة أمسّ الطوائف احتياجًا، وأولاها بمدّ يد المعونة والعطاء والبذل في مجالات التعليم والرعاية الاجتماعية، حتى تذوق حلاوة الدين، وتنصهر، إيمانًا واقتناعًا، في بوتقة التعاليم الإسلامية الداعية إلى قيم الخير والعدل والحق.

٢- مصارف الوقف في خدمة الأقليات المسلمة:

بات من الجلي والواضح أن ترشيد أغراض الوقف ضرورة شرعية وحضارية تمليها أوضاع العصر وحاجيات المسلم المعاصر، وأن الأقليات المسلمة أحق فئة بالرعاية الوقفية باعتبار ظروفها الاستثنائية المعقدة، فما هي الوجوه الخيرية التي تسبل فيها ثمرات الوقف، وأيها أولى بالتقديم في ضوء مراعاة منطق الأولويات؟

إن المتتبع لأوضاع الأقليات المسلمة يدرك على نحو من السهولة واليسر افتقارها إلى مقومات البناء الروحي والحضاري، وتجردها من أدوات المواجهة والتحاور مع الغرب، ولذلك نرى ضرورة توجيه المصارف الوقفية إلى سدِّ حاجات الأقليات في ثلاثة مجالات:

أ- التعليم الوقفي:

إن التعليـم مفتـاح الحياة الفـضلى الكريمة التي لا يُهـضم في كنفها حـقٌ، أو يُضيّع واجب، أو تشتطّ مـعاييـر وقيم، والمتعلّـم الذي يصيب حظًا من المعـرفة يصيـر بصـيراً بحقوقه، راعيًا لواجباته، واعيًا بقدره وأقدار الناس، مشاركًا في عملية البناء والإثراء.

ولما كان التعليم حقًا غير مكفـول لكثير من أفراد الأقليـات، ولاسيما طبقـة العمال والصنَّاع والحرفيين، فـإن من أوكد الواجبات أن يعنى الواقفـون بإنشاء مؤسسات تعليـمية متعددة المستويات:

مستوى محو الأمية: تدمج فيه طبقة العمـال والحرفيين، وفئة النساء اللاواتي لم يصبن حظًا من التعليم الأولي، ولعل أكثر المقيمين بالديار الغـربية معدودٌ من الطبقة العاملة التي لم يتح لـهـا- بســبب تخلـف الركب العلمـي في بلدها الأم- ولوج المـدارس، وتعلم أبجديات القـراءة والكتابة، كـما لم يتيـسر لهـا في البلد المضيف- بحكم تراكم الأعـباء والكدح في سبيل تصفح وجه الرزق- الاهتمام بغذاء العقل وزاد الروح.

ولاشك أن محـو الأمية المتـفشية في الأقليـات المسلمة بالغرب يـنبغي أن ينطلق من برنامج تعليـمي محكم يُعنى بتلقين مبـادئ القراءة والكتـابة في اللغة العربيـة أولاً؛ لأنها اللغة الأم، ولسـان الشرع، وطريق العبـادة الصحيـحة، ولا بأس أن تنصـرف العناية بعد استيفاء هذه الأولوية إلى تلقين مبادئ اللغة الأجنبية الرسمية للبلد المضيف.

المسـتوى الابتـدائي: تفتح أبوابه للـبنين والبنات على أساس برنامج تعليـمي إسلامي يراعي الأولويات الآتية:

- تدريس اللغة العربية.
- تدريس علوم الدين.
- تدريس العلوم المعـاصرة كعـلم الرياضيات وعـلم الفيزياء وعـلم الكيميـاء وعلم الحاسوب.
- تدريس اللغات الأجنبية.

والمطلوب في استراتيجية هذا التعليم أن يصطبغ بسمت إسلامي بائن توجّه في ضوئه المقـررات وتُصاغ البـرامج، وليس يعني هذا أن نقـتصـر على تقوية عـامل المواد العربيـة

والإسلامية فحسب، بل نتجاوز ذلك إلى أسلمة العلوم المعاصرة، وتسخير اللغات والإمكانيات الحديثة في خدمة الدين والحياة والإنسان، حتى تترسخ لدى التلميذ، وهو في طور التفتح والتحسس، قناعة بأن التعلم وسيلة إلى معرفة الله عز وجل، والنهوض بأعباء الاستخلاف في الأرض.

ولاشك أن ديار الغرب تزخر بمدارس ومعاهد تسدّ حاجة النشء المسلم إلى التعليم، بيد أنَّ الاستراتيجية التعليمية الغربية توفّر الكمّ (المعلوماتي)، والمنهجية الصارمة، وأساليب التربية الحديثة، ولا توفّر الصبغة الدينية التي نحبّ أن تُخلع على برامج تعليمنا الابتدائي، حتى تنشأ أجيال سوية واعية بمقوماتها الإسلامية، ومنفتحة على ثقافات الآخر بصورة تضمن التفاعل والتفايد الحضاري.

مستوى ثانوي: تصاغ مناهجه ومقرراته في ضوء الضوابط الإسلامية المرعية، دون أن نستنكف من استيراد بعض الطرق الحديثة في التربية والتدريس، فإن الوسائل تقبل التغيير والتنقيح بحسب مقتضيات العصر، بخلاف المقاصد، فإنها ثوابت لا يُزاد فيها ولا ينقص.

ومن الأولويات التي نحبّ أن تُراعى في هذا المستوى التعليمي بوصفه أساس التكوين وعماد التحصيل، وصلُ التلميذ بمنظومة الثقافة الإسلامية البانية، وطرائق التدريس الأصيل التي أشرفت على الاندثار والزوال بسبب طغيان منزع تعليمي عصري يفخِّم من شأن المناهج والبهارج على حساب المحتوى المعرفي والتحصيل الذاتي.

والمقصود بالتعليم الأصيل هو التركيز على العلوم الإسلامية مقاصد ووسائل، وتلقينها بطريقة حفظ المتون ودرسها؛ لأنها أعون على ترسيخ المعلومات في الذهن، وضبط المفاهيم، وتنشيط الذاكرة، ولاشك أن ما آل إليه المستوى التعليمي اليوم من إسفاف وضحالة، مردّه إلى تهميش هذه الطريقة، وعدّها مسلكًا تربويًّا معيبًا لا يعنى بتنمية مهارات الفهم وصقل إمكانيات الإبداع!! ومن ثمّ لاحت ضرورة اقتراح أسلوب بديل في التدريس يسدّ النقص، ويُثري المهارات الكامنة، وكان الأسلوب الحديث المعتمد اليوم في مدارسنا ومعاهدنا هو بيضة الديك التي ظفر به أهل الإصلاح، فانصرفت عنايتهم إلى استيفاء المقاصد التربوية المسطورة، ولم يحظ منها الجوهر المعرفي بنصيب، وهكذا استبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير!!

ولسنا نعارض هنا طرائق التعليم الحديث، وتطلعها إلى إثراء المهارات والمواهب الكامنة، وتقليص آثار الجمود العقلي الذي مهدت له طريقة موروثة في التلقين تعتمد الحفظ المجرّد عن آليات الفهم ووسائل التنمية الإبداعية، لكن اعتراضنا على إقصاء غير مشروط لآلية الحفظ بوصفها عقبة من عقبات الإبداع والتحرّر الفكري؛ لأن الأساس في التعليم هو بناء المعرفة وإغناء المحصول، وهذا المقصد الجوهري لا يستقيم إلا بالحفظ وتحصيل المعلومات أولاً، ثم استثمار المحفوظات والمستظهرات بطرائق وأساليب تنمّي لدى المتعلم مهارة الفهم والتحليل، وإمكانية الإبداع والتفرّد، هذا، مع الانفتاح على اللغات الأجنبية والمناهج الغربية في التفكير والتخطيط في إطار وعي عميق بالذات والهوية، وحذر شديد من مزالق الذوبان في ذات الآخر.

فالرهان، إذن، على معادلة صعبة ومنشودة في منظومتنا التعليمية، ألا وهي صياغة توازن دقيق بين آلية الحفظ ومهارات الفهم؛ لأن الفصل بين قطبي هذه الثنائية يفضي إلى اختلال ملحوظ في التكوين العلمي، وصياغة أجيال فقيرة في حصيلتها العلمية وقدراتها التحليلية والإبداعية!

ولا يفوتنا الإلماع هنا إلى ضرورة صياغة برنامج تعليمي شامل ومتجدد، أما الشمول فميزة ينبغي توافرها في المادة العلمية المقررة، حتى يحيط المتعلم بتراث أمته وعلوم عصره، ويتهيأ لولوج مستوى تعليمي أرحب وأخصب، وأما التجدّد فصبغة مفروضة في الاستراتيجية التربوية التي يشترط فيها أول ما يشترط وآخره مراعاة خصوصيات السياق الحضاري والاجتماعي لأبناء الأقليات المسلمة، وفتح آفاق التحاور مع الآخر استفادة وإفادة.

المستوى الجامعي: ونقصد به تأسيس جامعات إسلامية بالديار التي يلجها طلاب العلوم وراغبو المعرفة، ولهذا الإنجاز العلمي نظائر وأشباه في سجل تاريخنا الإسلامي، إذ أسهمت المؤسسة الوقفية على تراخي العصور في الإنفاق على المعاهد العلمية وحلقات الدرس بالمساجد والمكتبات العامة، مؤدية رسالتها الثقافية والتربوية على أمثل وجه وأكمل صورة. وكانت هذه المؤسسة تحظى بدعم مالي وإداري مباشر من (طبقات مختلفة في المجتمع من العلماء والأمراء والحكام وعامة الناس وخاصتهم)[1] ، بل إن وجهاء الأمة

(١) انظر: عبد الستار إبراهيم الهيتي، «الجامعة الوقفية الإسلامية»، مجلة أوقاف (ع٢، س٢، ٢٠٠٢م، ص١٠٠).

وأثرياء المسلمين تنافسوا في هذا الخير، وتعاونوا عليه، فأنشؤوا معاهد ومدارس لا تجارى في تقاليدها العلمية المتميزة، ومواردها المالية المستقلة.

ومن الإنصاف أن نقرّ هنا بما كان للفقهاء من يد صالحة في تشجيع الأوقاف العلمية بشتى صيغها وأشكالها، ذلك أنهم استحسنوا الوقف على طلبة العلم ومعاهده ومكتباته، وعلى رأسهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي ذهب إلى جواز وقف المنقول كالمصاحف والكتب وأثاث المساجد عملاً بما جرى به العرف، واقتضته مصلحة الناس[1] .

ويمكننا أن نصوغ ملامح أولية لمشروع الجامعة الإسلامية الوقفية في إطار جملة من الأسس والثوابت:

١- أن يكون التعليم الجامعي مجانيًا لكل طالب لا تسعفه ظروفه المادية على سداد الرسوم الدراسية في الجامعات الغربية.

٢- تأسيس شُعَب دراسية شاملة للتخصصات العلمية الإنسانية والتطبيقية، على نحو يعين على استيعاب معطيات العصر ومواكبة مستجداته.

٣- صياغة مقررات دراسية تخدم الجانب التقني والتكنولوجي بوصفه عصب الحضارة ومفتاح التطور.

٤- استقطاب الطلاب المشهود لهم بالتمكن والكفاية العلمية، وإحاطتهم برعاية شاملة تساعد على صقل المواهب، وإثراء القدرات، وتيسير أدوات الإبداع والعطاء.

٥- تأسيس أقسام للدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) تشمل جميع التخصصات العلمية[2] .

٦- تأسيس مكتبات جامعية حافلة تتيح للطالب فرص البحث والتزود المعرفي.

٧- تزويد الجامعة بالوسائل الاتصالية الحديثة والإمكانية التكنولوجية المتاحة.

٨- تنظيم ندوات جامعية تعنى بقضايا العصر كفقه الأقليات، وحوار الحضارات، وعلاقة الإسلام بالغرب.

---

(١) انظر: ابن عابدين، «رد المحتار على الدر المختار» (٤/ ٣٦٦-٣٦٤)، والكاساني، «بدائع الصنائع» (٦/ ٢٢٠).

(٢) «المعالم الخمسة» أفدناها من دراسة الدكتور عبد الستار إبراهيم الهيتي، «الجامعة الوقفية الإسلامية»، مجلة أوقاف (ع٢، س٢، ٢٠٠٢م، ص١٠٤).

٩- إصدار مجلات دورية محكمة تعكس رؤى الجامعة واهتماماتها العلمية.

١٠- إصدار منشورات محكمة تحمل اسم الجامعة، وتعنى بقضايا العصر وإشكالاته الحية.

١١- فسح مجالات الإبداع أمام الطالب، كي يعبِّر عن رأيه في قضايا عصره، ويذيع في الناس نماذج من إبداعه، ويدلي بدلوه بين الدلاء في النهوض بأعباء الرسالة الثقافية والتربوية.

ولاشك أن الطالب لن يجد متنفسه ومفيضه إلا في مجلة جامعية تنطق باسمه، وندوات ولقاءات تُنظم برعايته وإشرافه.

إن هذه المؤسسات التعليمية الأربع يمكن إنشاؤها وفق الخيارات الآتية:

١- أن تضطلع وزارات الأوقاف ومؤسساتها الرسمية بتمويل هذه المشاريع ورعايتها في الديار المغربية.

٢- أن يُصرف ريع الأوقاف العلمية في كل بلد إسلامي في تمويل هذه المشاريع.

٣- أن يقف أثرياء المسلمين بعض أموالهم وغلاتهم على تعليم فئة الأقليات المسلمة، فيكون عملهم هذا من قبيل الصدقة الجارية التي لا ينقطع ثوابها بموت الإنسان وفنائه[١].

ولسنا نحبّ أن يكون الوقف في هذا المضمار موردًا ماليًّا فحسب، بل نطمح إلى إسهام الواقف في تنظيم شتى الجوانب العلمية والتعليمية كعناوين المساقات، ومواعيد الدراسة، ومقاصد العملية التربوية، وشروط قبول الطلبة والمدرسين والموظفين، ومن ثم يمكن أن نعدّ الحجة الوقفية (لائحة أساسية تنظم شؤون التعليم وتصنع الأسس التربوية)[٢].

ب- الإعلام الوقفي:

مما لا مراء فيه أن سلطة الإعلام على النفوس لا تضاهيها سلطة، وتأثيره في صياغة الرأي وترويج الفكرة لا يعادله تأثير، ولاسيما إذا احتفّ الخطاب الإعلامي بالصورة

---

(١) انظر: عبد الستار إبراهيم الهيتي، «الجامعة الوقفية الإسلامية»، مجلة أوقاف (ع٢، س٢، ٢٠٠٢م، ص١٠٢).

(٢) نفسه.

الخلاّبة، والصوت الرخيم، والتعليق الجيد، فهذه المؤثرات -ملتحمة ومتضافرة- تستميل المتلقي إلى جو الحدث أو الموضوع، وتحمله - من حيث يدري أو لا يدري- على الانفعال بالخطاب الموجّه، وتقبّل مقاصده ومراميه.

ولما كان للإعلام هذا التأثير البالغ في توجيه الرأي العام، أصبح من الضروري أن يعنى الوجهاء والأثرياء بوقف حظ من أموالهم وغلاتهم على إنشاء قنوات الإعلام الإسلامي، وتوجيهها بصفة خاصة إلى مجتمع الأقليات المسلمة الذي يفتقر- بحكم احتكاكه بتقاليد الغرب وانصهاره في واقع استثنائي متجدد الإشكالات والتطورات- إلى تأطير علمي وشرعي يزرع في طريقه صُوى هادية إلى الخير، ويمدّه بأسباب التعايش الفكري، ومقومات التحصّن من كل احتواء حضاري متسلط!!

ولا بأس أن نجلّي هنا الملامح الأولية لصورة المشروع الإعلامي الوقفي المعنيّ بقضايا الأقليات المسلمة:

١- إنشاء قنوات فضائية إسلامية متخصصة في شؤون الأقليات المسلمة.

٢- صياغة برامج إعلامية بناءة تعنى بالتثقيف الشعبي والتوعية الدينية، نعدّ منها ولا نعددها:

- برنامج مباشر للإجابة عن فتاوى الأقليات.
- برنامج ديني تاريخي للتعريف بقصص الأنبياء وسيرة الرسول ﷺ وصحابته الكرام.
- برنامج ثقافي يُثري المعلومات اللغوية والمعارف العامة.
- برنامج علمي متخصص في عرض حقائق الإعجاز العلمي في القرآن والسنّة.

٣- تأسيس قناة فضائية معنية بتتبع تطورات الفكر الغربي، ورصد مواقفه المستجدة من الإسلام، حتى إذا ما رُوجت شبهات ومغامز بقصد طمس معالم هذا الدين، وعرضه في الصورة التي ينشدها أهل الزيف والمكر، انتصب علماء الأمة ودعاتها لفضح البهتان، وتجلية الحقائق واضحة وضوح القمر في ليلة إضحيان، ولعل من أعباء هذه القناة أن تجتهد، في الوقت ذاته، في التعريف بمنظومات الإسلام شرعية وغير شرعية، بعيداً عن كل تنطع منفر لا يقرّه النقل والعقل، ولا تساعد عليه فهوم العلماء المحققين الراسخين.

ومن هنا لا يقتصر الإعلام الوقفي على التوعية المباشرة لمجتمع الأقليات، وإنما يتعدّى ذلك إلى توعية محيطها الغربي بحقائق الإسلام ومقاصده العليا، مما ييسر سبل التحاور والتفاعل بين الطرفين، ويجتثّ بذور التوتر الناتج عن الخطأ في الفهم والتقدير.

٤- تأسيس قناة فضائية معنية بالفن الإسلامي شعرًا ومسرحًا ورواية ونقدًا؛ لأن الأغراض الإصلاحية التي يعجز عنها أحيانًا الخطاب التقريري المباشر، تنهض بها الكلمة الموحية والإشارة الدالة، وكم كان للأدب الملتزم من صولات وجولات في مضامير الإصلاح، وغمرات التصحيح، غنم منها هداية أقوام إلى نور الحق والخير والجمال.

ولابد من التأكيد في هذا المقام على ضرورة رعي الضوابط الإسلامية في تعاطي الفن، ومعالجة الأدب، وإلا سخّرت القيم الشعورية والفنية في أغراض مسفة مبتذلة لا تعود على المتلقي بشيء ذي بال، بل إنها تفضي إلى انحرافات فكرية يزيغ بها السلوك، ويضطرب الحال!!

وإذا كانت تكاليف إنشاء القنوات الفضائية باهظة ترهق كاهل الواقفين، فمن المطلوب أن تتعاون جميع طبقات المجتمع على هذا البر، بدءًا من المؤسسات الوقفية الرسمية ومرورًا بأثرياء المسلمين، وانتهاء إلى طبقة العلماء التي يفترض فيها أن تتطوّع بالعمل الإعلامي والدعوي، وتتنازل عن التعويض المادي جهادًا بالقلم واللسان، وبثًّا للعلم النافع ذي الأجر الموفور والثواب الموصول.

ومن المستحسن أن تُبين في الوثائق الوقفية ضوابط هذا المشروع الإعلامي ومقاصده، وشروط العاملين به، ومواصفات البرامج المقترحة، وضعًا للأمور في نصابها، وحسمًا لمادة القيل والقال، وبهذا يتحوّل الوقف إلى وثيقة فكرية حيّة تنظّم شؤون الإعلام وتصوغ قيمه البانية الهادية.

- الصندوق الاجتماعي الوقفي:

من المعلوم أن الأقليات المسلمة بالغرب تتفاوت في حظوظها المادية وأوضاعها الاقتصادية، فمنها الثري، ومتوسط الحال، والمحتاج الذي لم تسعفه أيام الكدح والغربة برصيد مالي يضمن له الحياة الكريمة الفضلى، وهذا الصنف الأخير- وأكثره من طبقة العمال والخدم- ينبغي أن يحظى برعاية الواقفين، فتصان حقوقه المادية والمعنوية من طريق

أوقاف خاصة يتعاون عليها أهل البر في كل قطر إسلامي، وأرى أن جاليتنا الإسلامية في حاجة ماسة إلى إنشاء صندوق اجتماعي وقفي ينفق في شتى سبل الخير، ويتتبع أحوال المحتاجين فيسدّ خلّتهم على أتم وجه، وعلى رأسهم العجزة والمرضى وذوو الدخل المحدود ممن يعجزون عن النهوض بتكاليف العيش وأعباء الحياة.

ولسنا بحاجة هنا إلى صياغة ملامح أولية لهذا المشروع الوقفي؛ لأن مقاصده واضحة ومباشرة تخدم بالأساس العمل الاجتماعي بشتى صيغه وأنماطه، وتروم تحسين الوضع المادي لطبقة كادحة من مجتمع الأقليات المسلمة.

ولاشك أن نهوض المشاريع الخيرية المقترحة في هذا العرض رهين بوعي الواقفين بحاجة الأقليات وظرفها الاستثنائي، ولكل واقف أن يبذل بقدر وسعه وطاقته، وحسب نوع المال المتوفر لديه، إذ من السائغ والمتاح أن توقف على هذه المشاريع ثلاثة أصناف من الأموال:

- **أموال ثابتة:** كالأراضي والبساتين والمعامل والمصانع، وهذا الصنف يحبس أصله، وتسبل ثمرته أو ريعه في وجوه الخير.

- **أموال منقولة:** كالسيارات والأثاث والكتب، ويحتاج هذا الصنف إلى صيانة وترميم واستبدال بقصد المحافظة على أصله ونماء عائده.

- **أموال نقدية:** كفتح وديعة استثمارية في بنك إسلامي وصرف غلتها في وجوه الخير، وقد أفتى الفقهاء المعاصرون بجواز هذا الضرب من الوقف بناء على رأي المالكية في المسألة[1] .

مهما يكن من أمر فإن صيغ الوقف اليوم تحتاج إلى استيعاب أحدث أساليب الاستثمار والاتصال والترميم والصيانة، حتى يُحافظ على نماء الغلات والعوائد، وهو الضمان الوحيد لصيرورة العمل الخيري وانتظام العمل الاجتماعي.

٣- عوائد الوقف على الأقليات المسلمة بالغرب:

إن وقف الأموال والغلاّت على خدمة الأقليات المسلمة بالغرب لا يعدم فوائده وعوائده في مجالات شتى: علمية واقتصادية واجتماعية، ويمكننا أن نجملها فيما يلي:

---

(١) انظر: شوقي أحمد دنيا، «الوقف النقدي: مدخل لتفعيل دور الوقف في حياتنا المعاصرة»، مجلة أوقاف، ع٣، س٢، ٢٠٠٢م، (ص٥٧).

أ- ترسيخ فضيلة التكافل في طبقات المجتمع الإسلامي، إذ تصبح الأخوة الإيمانية آصرة مقدّسة ورباطًا متينًا يلحم بين المسلمين على تباعد ديارهم وتفاوت أحوالهم، ويجمعهم على كلمة سواء وطريق لاحبة تحفها رياحين الود والحب والعطاء.

ب- التخفيف من غربة الأقليات المسلمة بشتى أنواع المواساة والتضامن والتعاون؛ لأن ما يبذله الواقف في هذا المصرف الخيري يتعدّى النفع المادي المباشر إلى العائد المعنوي المتمثل في تأهيل الأقليات نفسيًا واجتماعيًا لخوض غمرات الحياة الغربية، وتمكينها من مواكبة معطيات حضارة حبلى بالإشكالات والتحديات.

ج- اكتشاف الطاقات الشابة والمواهب الخلاقة التي لم تسعفها الظروف بأسباب التفتح والتبرعم والإخصاب، وهذه النخبة تُعلق عليها آمال عراض لقيادة المجتمع الإسلامي إلى مراقي التطور والإبداع والعطاء.

د- إمداد مجتمع الأقليات بمقومات التنمية الشاملة والفاعلة كالتعليم والإعلام والاكتفاء الاقتصادي، مما يجعل الفرد واعيًا بعملية التغيير الاجتماعي، ومتحمسًا لخوضها، بدافع المشاركة في بناء الذات، وتلمس طريق التفاعل الحضاري مع الآخر.

هـ- تحصين هوية الأقليات المسلمة من عوامل الذوبان في ذات الآخر، والجري في ركابه بمنطق القطيع ويساعد على هذا التحصين أمران: التعليم الصحيح، والتوعية الإعلامية الشاملة.

و- تأصيل فقه الأقليات المسلمة عن طريق الفتاوى الشرعية والاجتهادات الفقهية التي تتولى إذاعتها القنوات الإعلامية المقترحة، فضلاً عن مؤسسات التعليم العالي كالجامعة الإسلامية المنشودة.

ز- نشر منظومات الإسلام وحقائقه في الديار الغربية بصورة صحيحة مشوقة تستميل المخالف إلى حظيرته، وتفرغ أذهان المتعصبين من النوازع المعادية له، ولاشك أن النهوض بهذا العبء يحتاج إلى تبصّر في الدعوة، وحكمة في التطبيق، وقراءة لمآلات الأمور، ومراعاة للأولويات، حتى نبشر ولا ننفر، وتصير رسالتنا مجلبة للمهتدين، واستقطابًا للموحدين في اطراد وتتابع موصول غير مقطوع.

ح- التصدي للشبهات والمطاعن الرائجة حول الإسلام عن طريق تصحيح صورته في عيون الغرب، وتجلية فلسفته التشريعية القائمة على التسامح والتعايش والموعظة الحسنة،

وهذه رسالة الإعلام الإسلامي التي ينبغي أن تضطلع بتصحيح المفاهيم، وتمحيص الأفكار، وكشف الحقائق المطموسة والآراء المغفلة!

وبعد: فيسعدنا في نهاية المطاف أن نذيل هذا العرض بمقترحات وتوصيات تروم إثراء رسالة الوقف، وتحسين أدائها، وتمكينها من بلوغ مقاصدها كاملة غير منقوصة:

أ- تنظيم دورات توعية للواقفين تبصّرهم بالرسالة الفضلى للوقف، والأولويات التي ينبغي رعيها عند تحديد مصارفه.

ب- تنظيم ندوات حول ترشيد أغراض الوقف، وتحديد الأولويات الكبرى التي تصرف فيها أموال الوقف وغلاته.

ج- تنظيم ندوات حول تفعيل الوقف في حياتنا المعاصرة، وذلك من خلال تداول الرأي حول بعض الصيغ الاستثمارية الجديدة كالوقف النقدي وما يتفرّع عنه.

د- تنظيم ندوات حول مشاكل الوقف ومعوقاته المعاصرة.

هـ- استصدار دليل وقفي يعرض بإجمال لأحكام الوقف ومقاصده وصيغه الاستثمارية وأساليب صيانته وتعميره والحفاظ على نمائه.

****

** المصادر المغربية لتاريخ مكة الثقافي **

مقدمة:

من حصافة الفكر وسداد النظر أن تختار مكة المكرمة عاصمة للثقافة الإسلامية، وتعقد برحاب جامعتها ندوة كبرى يُشارك فيها أهل العلم والبحث بما يسنح لهم من جيد الرأي ومبتكر المنزع لاستجلاء الجوانب المضيئة في التاريخ الثقافي للبلد الأمين، فإن لهذا البلد من الفضل والرجحان على سائر البلدان ما لا يحتاج إلى تقرير، فضلاً عن نصب برهان، ويكفيه في سجل مناقبه أنه مهد الوحي، ومبعث النور المحمدي الذي اخضلت به آفاق الكون والحياة والإنسان، وعن هذا الوحي أو ذاك النور انبثقت منظومات الإسلام الكبرى شرعية وغير شرعية.

وإذا كانت الدراسات المكية المعاصرة، في حظ وافر منها، تعني برصد ملامح التاريخ الثقافي لمكة من خلال نتاج أبنائها ومدونات مؤرخيها، فإن العناية بما كتبه الطرأة عليها من الحجيج والمعتمرين والمجاورين تظلّ ضئيلة ومحدودة، على أهمية هذا المكتوب وفائدته المحققة في الكشف عن الملامح الثقافية لمكة المكرمة. ومن ثم تمسّ الحاجة اليوم إلى اكتشاف مصادر جديدة لتاريخ المنطقة، وتوسيع دائرة البحث عنها في شتى الأقطار ومتباين فنون الكتابة، حرصًا على صياغة تاريخ مستوفى المادة، متنوع المصادر والمشارب.

وفي هذا الإطار عنيت بالحديث عما وقفت عليه من مصادر مغربية فيها من الغَناء والنَّفاع ما تضنّ به أحيانًا أمهات مصادر التاريخ المكي، إذ إن ما ينفعل به الطارئ على مكة من المعالم التراثية والثقافية، ويرصده بعين الدقة والإحاطة في أدبياته، قد لا ينفعل به الأصلاء من أهل البلد بحكم الإلف والتعود، فكم من مغفلات في التاريخ المكي المدوّن استدركها المغاربة في منشآتهم التاريخية والأدبية، فكانت لهم يد صالحة في كتابة هذا التاريخ، وملء بياضاته.

بيد أنني لم ألزم نفسي بالاستقصاء في تتبع معطيات المصادر المغربية حول الحياة الثقافية بمكة المكرمة، وحسبي أن ألفت النظر إلى ضرب من المصادر جديد وبكر في هذا الباب، وتشجيع الباحثين على استثماره بالصورة المنشودة، كما أن من وكدي التعريف بإسهام علماء المغرب الأقصى في تخليد التراث المكي تاريخًا وحضارة وثقافة، وهو إسهام

إن تباينت أساليبه وتفاوتت مستوياته العلمية، فلا يعدم وزنًا في باب الدراسات المكية بحكم جدته وطرافته وسبقه أحيانًا إلى الكشف عن الجوانب المغفلة والخفية.

ولم أرَ من آداب المنهجية أن أتهجم على موضوعي تهجمًا، فوطأت له بالحديث عن بواعث العناية بالتاريخ الثقافي المكي، ثم عرّجت على بيت القصيد وهو التعريف بالمصادر المغربية المعنية بهذا التاريخ، فحصرتها في أربعة:

أ- الرحلات الحجازية. ب- الدراسات العلمية.

ج- المراسلات العلمية. د- ديوان الشعر المغربي.

وذيّلت البحث بملاحظ ونتائج أودعتها تقييمًا لإسهام المغاربة في هذا الباب، ورصدًا لطرائقهم في التدوين والتأريخ، وتخليصًا للمسالك التي سلكها البحث في مده وجزره، وتطاوله وتقاصره، والله أسأل أن ينفع به، ويوطئ له سبل القبول، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

١- بواعث العناية بتاريخ مكة الثقافي

لاشك أن للتاريخ الثقافي المكي هالة مضيئة تجذب إليها أرباب القلم والرأي، وتغريهم بالتنقير وإجراء الحفريات، ولعل السر في انجذابهم هذا يكمن في أربعة بواعث:

أ- باعث ديني: يتمثل في المكانة الدينية لمكة المكرمة التي كان لها يد في استمالة الباحثين والمؤرخين إلى العناية بتاريخ المدنية وتراثها الحضاري، ولاسيما أنها منجم الذخائر الروحية، ومنبع التعاليم والتشريعات والذكريات الماجدة التي لا تفتأ تلح على ذهن المسلم وتستدرجه، من حيث يشعر أو لا يشعر، إلى الحديث عن منبت الإسلام الأول وتأصيل معالمه الحضارية، فإذا كان أهل المغرب الأقصى يوقفون حظًا من أموالهم وممتلكاتهم على مؤسسات مكة وخدمة الحجيج بها، وهو ما يعرف بأوقاف الحرمين الشريفين، فلا غرو أن يوقفوا بذل أقلامهم على التعريف بالمنشآت التاريخية والعلمية والأدبية للبلد الأمين.

ب- باعث علمي: يتجلى في دعوة نخبة من الباحثين إلى المشاركة في ندوات علمية محكمة، تعقد بالديار السعودية حول الإشعاع الثقافي لمكة المكرمة ومعالمها الحضارية المتميزة، وغالبًا ما تلبى الدعوة، وتثرى موائد البحث والدرس بسديد الرأي، وراجح النظر، وطريف النتائج، مما يكون له العائد الجزيل على تاريخ المدينة.

ج- **باعث ذاتي:** يكمن في العوامل الذاتية التي تحرّض هذا الرحالة أو ذاك على تدوين أخبار ومعلومات عن المعالم الحضارية والثقافية بمكة في أبعاد كثيرة وواجهات شتى، مما يمكن الإفادة منه في صياغة تاريخ شامل للمنطقة، وعنصر الذاتية في هذا التدوين يتجلى في أن الرحالة المؤرخ قد يتعرّض لوصف مَعْلم أو حكاية واقعة بدافع وجداني محض يولّد انفعالاً بالحدث، ومن ثمَّ نزوعًا إلى التعبير عنه، دون أن يكون قصده الأول التدوين والتأريخ.

د- **باعث جغرافي:** تعكسه ظاهرة المجاورة بمكة على تفاوت دواعيها ومددها، إذ أتيحت للعلماء المجاورين فرصة الاطلاع عن كثب على الذخائر الروحية والعلمية بمكة، فنشطوا لوصفها والتعريف بها، وكم من عالم مكي عرفت أخباره ومصنفاته بالمغرب الإسلامي من طريق رحالة مؤرخ جاور مدة من الزمن، ثم عاد إلى بلده محمّلاً بنفائس الكتب، وعوالي الروايات، ونوادر الأخبار.

ولعل الرمزية الدينية لمكة هي الأصل الذي تفرعت عنه جميع البواعث والدوافع، فالعالم المجاور والباحث الأكاديمي والرحالة المؤرخ تسكنهم جميعًا قبل الالتفات إلى الداعي العلمي والنزوع إلى التعبير عنه (روحانية غامرة تفرضها رهبة المكان والذكريات والتعاليم)[1] ، فتحرضهم، من حيث لا يشعرون، على تعاطي الفعل الثقافي المشدود إلى ألق الحضارة المكية.

٢- المصادر المغربية لتاريخ مكة الثقافي

كانت عناية المغاربة بالتاريخ المكي صادرة عن روحانية غامرة وانجذاب لاشعوري إلى منبت الإسلام الأول، شأنهم في ذلك شأن كل مسلم تأسره جلالة المكان المقدس وهالة الذكريات الخالدة، ومن ثم أسهموا - إلى جانب إخوانهم المشارقة- في الكشف عن جوانب مضيئة في التاريخ المكي، وفي طليعتها الجانب الثقافي الذي استأثر بنصيب الأسد في الدراسات المغربية المعاصرة.

ولما أجلنا النظر في حصيلة المكتوب عن التاريخ المكي عند علماء المغرب الأقصى،

---

(١) أبو القاسم سعد الله، «التبادل الثقافي بين مكة والغرب الإسلامي» ندوة الحج الكبرى، «مكة عاصمة للثقافة الإسلامية»، مكة المكرمة، ١٤٢٣هـ، (ص٦٠٦).

تبين لنا ملحظان: الأول: أن الحظ الأوفر من هذا المكتوب معنيّ بالجانب الثقافي لمكة المكرمة، والثاني: تنوع المصادر المغربية المستفاد منها في تجلية هذا الجانب وإضاءة ملامحه.

مهما يكن من أمر فإن المصادر المغربية المعتمدة في كتابة تاريخ مكة الثقافي أربعة أصناف:

الصنف الأول: الرحلات الحجازية:

إن الرحلات الحجازية المغربية من الوفرة والكثرة بالقدر الذي يتيح استخلاص مادة غنية عن الحياة الثقافية بمكة المكرمة، وكان المحدِّث ابن رشيد السبتي من رواد هذا الفن في المغرب الأقصى، ثم سار على مهيعه المؤرخ ابن بطوطة، إلا أن الرحلات المغربية تضآلت خلال القرنين التاسع والعاشر بسبب اضطراب حبل الأمن ومناوشات الغزو الخارجي، فضلاً عن الأخطار التي حفّت طرق البر والبحر، وكانت تثني كثيراً من الناس عن الحج[١].

ومع هذا فإن الرحلة الحجازية لم تنقطع على تراخي العصور، وإن آلت إلى انكماش وفتور في فترات معينة من تاريخ المغرب، ومازال عطاؤها مبذولاً، وإشعاعها موصولاً إلى يومنا هذا، على تباين في المستويات العلمية وأساليب التدوين.

ولعل من أبعد هذه الرحلات صيتًا، وأحفلها مادة «ملء العيبة» لابن رشيد، و«مستفاد الرحلة والاغتراب» للتجيبي، و«الترجمانة الكبرى» للزياني، و«رحلتي الناصري الدرعي»، و«ماء الموائد» لأبي سالم العياشي، و«دليل الحج والسياحة» لأحمد الهواري، و«رحلة أحمد الرهوني التطواني»[٢] .

ونجتزئ هنا للتمثيل برحلة «ماء الموائد» لأبي سالم عبد الله بن محمد العياشي (ت١٠٩٠هـ)[٣] ، وهي سجل تاريخي مفيد في استجلاء لمحات من الحياة الثقافية بمكة

---

(١) أبو القاسم سعد الله، «التبادل الثقافي بين مكة والغرب الإسلامي» ، (ص٦٠٧).

(٢) عني برصد الرحلات الحجازية المغربية الفقيه محمد المنوني في ندوة خاصة عن «المخطوطات بالمغرب»، والأستاذ محمد الفاسي الفهري في مقاله: «الرحالة المغاربة وآثارهم» المنشور في مجلة «دعوة الحق»، س٢، الأعداد (٢، ٣، ٤).

(٣) ترجمته في: «اليواقيت الثمينة» (١٧٨)، و«فهرس الفهارس» (٢/ ٢١١)، و«خلاصة الأثر» (٣/ ٧٠-٨٠)، و«الأعلام» (٤/ ١٢٩).

خلال القـرن الحادي عشـر الهجـري، إذ كان الرجل مكبًا على تدوين مـا يعرض له في رحلته من المواقف والآراء، حريصًا على لقاء الشيوخ والتعريف بهم، ولوعًا باقتناء الكتب ووصف محتوياتها، متلفتًا إلى عميق الملاحظات والانتقادات، ولاشك أن أفضل الرحلات وأفيدها- كما قال ابن خلدون- تلك التي تجمع إلى المادة الإخبارية والطابع التسجيلي نَفَسًا علميًا يفيد من تلاقح الآراء وتقادح الأفكار.

ويمكننا تصنيف الإشارات واللمـحات الواردة في رحلة «ماء الموائد»، مما يعدّ لصـيقًا بالجانب الثقافي ومضيئًا له، في ثلاثة مستويات:

أولاً: العلماء والمشايخ:

احتـفل العياشي في رحلتـه بنقل أخبار العلماء ومـشايخ التصـوف الذين أخذ عنهم بمكة، أو ممن أدركهم ولم يتيسَّر له اللقاء بهم، نعدّ منهم ولا نعدّدهم:

١- أحمد بن باقشير اليمـني، وهو من بيت علم وصلاح وفضل، سمع من العياشي واستجازه، وكانت وفاته بعد رجوع رحالتنا إلى المغرب سنة (١٠٧٥هـ)، وعم أحمد هذا هو عـبد الله صـاحب البـاع الطويل في المذهب الشـافـعي، والاطلاع النبـيل على علوم الدراية.

٢- أحمد بن تاج الدين المالكي الأنصاري، وورث قضاء مكة عن أبيه، ولوالده ديوان شعر في المديح النبوي ومدح سلطان الحجاز، ضمنه العياشي رحلته الحافلة.

٣- حسن بن علي بن يحيى بن عمر العجيمي المكي الحنفي، من تلاميذ صفي الدين القشـاني، سمع من العياشي واسـتجازه وقيّـد عنه تقاييد، وكانا على مـوعد يومي بمكة يتذاكران فيـه ويتفايدان، وقد أعار العجيمي للعـياشي بعض الكتب مما كان يضنّ به على غيره.

وقد ظلّ حبل الـود والتفايد موصولاً بين الـرجلين، على تنائي الديار وبُعد المزار، إذ راسل العجيمي العـياشي بعد عودته إلى المغرب، وأهدى له نسخـة من رسالته في الطرق الصوفية، بل كان يستجيز له العلماء الوافدين على مكة، ويوافيه بأخبارهم.

٤- سليمان بن شمس الديـن الحجار، كان منقطعًا إلى العبادة وقـراءة القرآن، مشاراً

إليه بالولاية والصلاح، معدودًا من طبقة المعلمين، أثنى عليه العياشي ووصفه بوصف بديع: «مجهول عند أهل الأرض، معروف عند أهل السماء»(١)

٥- عبد العزيز بن حسن بن عيسى التواتي، شيخ القراء في وقته، «لا يشاركه في تحقيق فن القراءة بأرض الحجاز غيره، ولا يجهل عند الخاص والعام من أهل تلك الديار أمره»(٢)، التقى به العياشي بالطائف، وأخذ عنه الحديث المسلسل وأجازه.

٦- عبد العزيز الزمزمي المكي كان منعوتًا بالصلاح والولاية، معدودًا من أهل الكرامات، لم يتيسر للعياشي لقاؤه، وإنما لقي نجله عبد السلام.

٧- علي بن الجمال، من أبرز فقهاء الشافعية بمكة، أقرأ بالحرم، وحلّق للفقه، أدركه العياشي ولم يتح له اللقاء به.

٨- عيسى الثعالبي الجزائري، جاور بمكة بعد اضطراب حبل الأمن بالجزائر، وانقطع إلى الإقراء والتأليف، أخذ عنه العياشي علومًا كثيرة، ولاسيما علم الحديث، وترجم به في رحلته ترجمة حافلة ضمنها أسانيده المسماة «كنز الرواة»(٣) .

٩- السيد مصطفى رجل ضرير من أهل الصلاح والفضل والتفرغ للعبادة، قلّما يسبق إلى أعمال البر والخير، وكان العياشي يكثر من زيارته اعتقادًا في ولايته وبركته.

ولا تخطئ في ترجمات العياشي دقة في التعريف بمشايخ مكة ودورهم العلمي، والتفاتًا إلى حيثية كل شخصية وبعدها الخاص، وتزكية لها في منحيين اثنين:

المنحى الديني: ومنه وصف العياشي للشيخ سليمان الحجار بقوله: «الولي الصالح»، «مجهول عند أهل الأرض معروف عند أهل السماء».

المنحى العلمي: ومنه الثناء العطر على علم الشيخ عبد العزيز التواتي: «لا يشاركه في تحقيق فن القراءة بأرض الحجاز غيره، ولا يُجهل عند الخاص والعام من أهل تلك الديار أمره».

هذا؛ مع التركيز على النشاط العلمي للمترجم، والتمييز فيه بين مستويين: الأول: التأليف، وينصّ فيه على عناوين الكتب والمصنفات مع بيان قيمتها العلمية أحيانًا،

---

(١) «ماء الموائد» (٢/ ٣٢٣). (٢) نفسه: (٢/ ٣٢٥). (٣) نفسه (٢/ ٣٢٠).

والثاني: الإقراء، ويشار فيه إلى الفن المدروس وموضع الدرس، والغالب أن يكون بالحرم المكي أو المسجد الكبير بالطائف.

بيد أن العياشي لا يخلي ترجماته من النقد حين يلحّ المقام ويسنح الداعي، ولاسيما إذا لاحظ في سلوك المترجم به، علميًا كان أو غير علمي، ما يصادم عقيدته وقناعته، وقد رأيته يشدّد النكير على تفاني الشيخ أبي علي حسن العجيمي المكي الحنفي في طلب «علم الأسرار والدوائر وأسرار الحروف وخواص الأذكار والدعوات وسائر العلوم التي ما يزال المشايخ يتواصون بإخفائها»[1] .

ثانيًا: الكتب والمكتبات:

من حسنات العياشي أن حلّى رحلته بحديث شائق عن الكتب النفيسة والغميسة مما تزخر به المكتبات المكية ويتوفر عليه العلماء من جماعي الأعلاق والذخائر، ولم يكن صاحبنا- وهو القارئ المتبصر والناقد المتمهر- أن يخلي حديثه هذا من تقييم للأثر الموصوف ووزنه بمعايير علمية كالإفادة والجدة وحسن التأليف.

ومن الكتب التي وقف عليها وعني بوصفها:

١- رحلة ابن رشيد السبتي التي وقف على أجزاء منها بمكتبة أبي مهدي عيسى الثعالبي، وكانت النسخة محفوظة برباط الموفق وهو وقف المغاربة المعروف، ويوجد عليها خط المؤلف نفسه، وخط تلميذه عبد المهيمن الحضرمي الذي آلت إليه نسخة الرحلة بوجه من وجوه التملك، وقد أطال العياشي وأطاب في وصف محتويات الرحلة الرشدية وعدّ فوائدها العلمية[2] ، مما يعكس بوضوح وجلاء إعجابه بابن رشيد ومنزعه العلمي الدال على سعة أفق، ووفور علم، ورجاحة رأي.

٢- كتاب تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي في عشرة أجزاء حافلة.

٣- كتاب طبقات الصوفية للمُناوي، وكان مثار إعجاب العياشي لتحرّيه واستقصائه، ولاسيما أن المؤلف أفرد جزءًا من كتابه للترجمة بكبار متصوفة المغرب، كأبي الحسن الشاذلي، وأحمد زروق البرنوسي.

---

(١) «ماء الموائد» (٢/ ٣١٥).

(٢) نفسه: (٢/ ٢٨٠).

٤- المعلم الرابع من كتاب الدرة السنية في المعالم السنية لابن المناصف الأزدي الأندلسي، وهو في السيرة النبوية، ويوجد ضمن مجموع من القالب الكبير.

٥- كتاب منتهى السول من مدح الرسول ﷺ لمحمد بن أبي القاسم بن أحمد ابن عبدالرحمن الأنصاري، وقف العياشي على المجلس التاسع منه ضمن مجموع كبير، وكان الانتهاء منه سنة (٦٧٣هـ).

٦- كتاب الأعلام المحمدية للقاضي أبي عبد الله بن عيسى بن محمد بن أصبغ الأزدي القرطبي، وهو منظومة رجزية نظمت بقرطبة سنة (٦١٤هـ).

٧- كتاب اللآلئ المجموعة، جمعه عبد الله بن محمد بن هارون الطائي القرطبي في وصف نعل الرسول ﷺ، وهو أيضًا ضمن مجموع كبير.

٨- كتاب القوانين في النحو لابن أبي الربيع السبتي.

ثالثًا: التيارات والمذاهب:

كانت مكة المكرمة -على تراخي العصور- حضن المذاهب، وملتقى الأفكار، إذ إن الوافدين عليها أقوام وأجناس تتباين حضاراتهم ومشاربهم الثقافية، مما يتيح فرصة التبادل والتفايد بين المجموعات البشرية المنتشرة في المواسم الدينية كالحج والعمرة.

ومن عوائد هذا الانفتاح رواج الطرق الصوفية بمكة، وانتصاب مشايخها للتعريف بها بين الحجاج والمعتمرين، وقد حرص العياشي في رحلته على وصف أذواق القوم، وسرد أخبارهم وكراماتهم، والنقل عن كتبهم، ومن آثار الصوفية التي استلفتت نظره وحازت إعجابه كتاب في الطرق الصوفية للشيخ أبي علي حسن العجيمي المكي الحنفي (استوعب فيه طرق أئمتنا الصوفية الموجودة في هذه الأزمنة)[1] .

ولما كان للعياشي انحياش إلى جانب التصوف وإغراق في أذواقه ومواجيده، فقد ألح على العجيمي أن يوافيه بنسخة من كتابه، واستجازه فيه، فلبى العجيمي طلبته على عادته في الاحتفال بأهل العلم.

ويضمّ الكتاب بين دفتيه تعريفًا مستوفيًا بأربعين طريقة صوفية، عدّها العياشي

(١) «ماء الموائد» (٢/ ٢١٠).

بأسمائها في رحلته «فمنها المشهور كالشاذلية والخوتية والسهروردية، والوفائية، والقادرية، والرفاعية، والنقشبندية، ومنها غير المشهور كالعشقية والسهيلية والمشارعية والخفيفية»[1] .

أما على المستوى الفقهي فسادت المذاهب الأربعة بمكة المكرمة، وكان لكل مذهب علماؤه وشيوخه الذين ينتصبون للإفتاء فيه وإقرائه بالحرم المكي وغيره من المساجد وبيوتات العلم، لكن المذهبية آلت إلى تعصب ضيّق وقطع للرحم بين أهل العلم، والعلم رحم بين أهله، إذ استقل كل فريق بموضع الصلاة في الحرم، ومواقيت معينة للختم.

ومن البدهي أن يستفزّ هذا التفرق المذهبي صاحبنا العياشي، فيرفع عقيرته بانتقاد مقامات الأئمة الأربعة، ذلك أن كل إمام ينفرد بموضع يصلي فيه بجماعة من أهل مذهبه، وله مسمع خاص به، مما يحدث جلبة مزعجة يتنزه عنها الجو الروحاني الذي يفرضه خشوع الصلاة ورهبة المسجد.

كما انفرد كل مذهب بتاريخ للختم، فالشافعية يختمون في يوم ٢١ من رمضان، والمالكية يوم ٢٥، والحنفية يوم ٢٧، وتكون ليلة الختم مشهودة تؤرَّج فيها الأجواء بالطيب، وتُضاء الشموع والقناديل، ويحتفي السلطان بإمام كل مذهب[2] .

الصنف الثاني: الدراسات العلمية:

تعدّ الدراسة العلمية بالمغرب مصدرًا ثريًا لتاريخ مكة الثقافي، ومأتى هذا الثراء من جهتين: الأولى: وفرة المعطيات حول جوانب هذا التاريخ، والثانية: المسلك المنهجي الدقيق المعتمد في تحليل هذه المعطيات واستثمارها لأجل استشراف بحثي كامل وصياغة علمية محكمة.

ولاشك أن الحظ الأوفر من الدراسات المحررة في هذا المضمار حفزت عليها دعوات كريمات من مؤسسات سعودية رسمية وغير رسمية إلى المشاركة في ندوات حول الإشعاع الثقافي لمكة وتراثها الحضاري الأصيل، ولعل من أحفل هذه الندوات وأفيدها الندوة العلمية الكبرى لوزارة الحج المنعقدة سنة ١٤٢٣هـ، وقد تميزت بحضور علمي متألق للباحثين المغاربة، الذين أغنوا موائد الدرس والنقاش بكل طريف من الرأي وسديد من

---

(١) أبو القاسم سعد الله، «التبادل الثقافي بين مكة والغرب الإسلامي» ، (ص٦١٧).

(٢) «ماء الموائد» (٢/ ١١٠).

الفكر، لكنّ أعمال المشاركين لم تكن على درجة واحدة من العمق والتحري والاستقصاء، وإنما تفاوتت حظوظها من ذلك تبعًا لتباين مستويات الدارسين، ويمكننا أن ننوه فيها بدراستين جليلتين: «المجاورون الأندلسيون: مساهمتهم في تشكيل صورة مكة العالمة»(١) للأستاذ الدكتور حسن الوراكلي، و«العلماء المجاورون بمكة: نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط» للأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش، والدراستان معًا تعنيان باستجلاء أبعاد «ثقافة المجاورة» بوصفها ظاهرة متأصّلة في التاريخ المكي، ومؤثرة في نسيجه العقلي والفكري.

وسنجتزئ هنا بعرض دراسة الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش: «العلماء المجاورون بمكة: نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط» وهي دراسة وفقت في تحليل ظاهرة المجاورة وتفكيك أبعادها الفكرية والاجتماعية والدينية في إطار زمني محصور، واعتمادًا على كتب الطبقات والتراجم كتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي والصلة لابن بشكوال والغنية للقاضي عياض.

ومن محاسن هذه الدراسة أنها لم تباغت الموضوع مباغتة تخلّ بآداب المنهجية، وإنما وطأت له ببيانٍ شافٍ عن العوامل التي جعلت من مكة مركزًا للجاذبية الثقافية خلال العصر الوسيط، وهي أربعة:

١- الرمز الديني لمكة المكرمة مهد الوحي والعلم، ومقرّ البيت العتيق، وكان لهذا الرمز- على تراخي العصور- من هالات التقديس والإشعاع الروحي ما يحفز الناس- عبّادًا وطلاب علم- على زيارة الديار المكية والإقامة فيها مددًا تطول أو تقصر، حتى (إن الرحلة العلمية إليها كانت بمثابة وسام علمي يزيد من مكانة العالم المسلم، ويميّزه عن سائر أقرانه من العلماء»(٢) .

٢- كان حج العلماء مقرونًا -في أغلب الأحيان- بغرض الدرس والتحصيل، وهذا الاقتران دلّت عليه- بحسب اجتهاد الباحث- تلكم الصيغ المستعملة في كتب الطبقات

---

(١) أعمال الندوة العلمية الكبرى لوزارة الحج السعودية المنعقدة بمكة المكرمة سنة ١٤٢٣هـ، تحت عنوان «مكة المكرمة عاصمة الثقافة الإسلامية» (ص٣٥٣-٣٧٤).

(٢) العلماء المجاورون بمكة: «نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط» الندوة العلمية الكبرى لوزارة الحج، مكة المكرمة، ١٤٢٣هـ، (ص٣٥٥).

والتراجم للدلالة على الصلة الوطيدة بين الغرضين الديني والعلمي في حج علمائنا كصيغة: (حج وطلب العلم)، وصيغة: (رحل حاجًّا وسمع في رحلته).

٣- اشتهار شيوخ مكة بعلو كعبهم في العلم، وقيامهم التام على التدريس، مع ورع تام وصلاح ظاهر، وقد طارت فضائلهم هاته كل مطار، وحفّزت كل ذي نهمٍ علمي على الضرب في الأرض طمعًا في الجلوس إليهم، والنهل من حياضهم، ووصل السند العلمي بهم. ومن أشهر العلماء الذين عجّت بهم مجالس الدرس والإقراء: أبو علي محمد اللؤلؤي، وابن الأعرابي وأبو الفضل الهروي، ومحمد بن الحسين الآجري.

٤- تطلّع العلماء إلى المجاورة بالحرم المكيّ على نحو يتيح لهم التفرغ للعبادة والتبتل من جهة، ووصل الأسباب بالعلم والعلماء استفادة وإفادة من جهة ثانية.

ثم ترامت آفاق الدراسة إلى استنطاق ظاهرة المجاورة العلمية بمكة من خلال محورين أساسيين:

١- مجاورة العلماء بمكة: المفاهيم والدوافع:

أفرد الباحث لمفهوم المجاورة مدخلاً تعريفيًا ترسّم فيه أربع خطوات:

- صياغة تعريف لغوي للمجاورة اعتمادًا على لسان العرب لابن منظور.
- صياغة تعريف علمي للمجاورة رُوعيت فيه الدلالة الأصلية والمعنى اللغوي.
- التمييز بين سلوكين متمايزين يكثر الخلط بينهما وهما: الحج والمجاورة.
- الإشارة إلى صيغ واستعمالات لُغوية ترادف مفهوم المجاورة في كتب الطبقات ومعاجم الرجال كصيغة: «سكن الحرم»، وصيغة «نزيل مكة».

ويتأدّى الباحث- بعد هذه الإضاءات بين يدي المصطلح- إلى أن (مفهوم العلماء المجاورين، مصطلح أطلقته المصادر على العلماء الذين كانوا يتطوعون للبقاء بمكة بعد قضاء فريضة الحج؛ لتقديم خدماتهم العلمية لمن يرغب في ذلك من المسلمين سواء في موسم الحج أو بعد انتهائه)[1] .

ولم يفت باحثنا- وهو بصدد تتبع تراجم العلماء المجاورين في المصادر المغربية

(١) العلماء المجاورون بمكة: «نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط» (ص٣٥٩، ٣٦٠).

والأندلسية- الوقوف على العوامل التي أسعفت على رواج هذه الظاهرة الثقافية المتميزة وامتداد تأثيراتها إلى آفاق الحياة المكية بشتى أنماطها وألوانها، ويمكن حصر هذه العوامل فيما يلي:

- باعث علمي يتجلى في الحرص على لقاء شيوخ مكة بقصد السماع والرواية وحمل الكتب.

- باعث ديني يكمن في حرص بعض الصالحين والزهاد على اللواذ بالحرم المكي شفاء لغليله الروحي وانقطاعًا عن ملذات الدنيا.

- باعث سياسي يتمثل في هروب بعض المجاورين من الفتن والقلاقل التي كانت تعصف بدياره، وقد نزل عالم يدعى طاهر الأندلسي بمكة بعد الفتنة البربرية التي داهمت قرطبة (فلم يزل بمكة إلى حدود الخمسين وأربعمائة)[١] .

- عامل الصدفة الذي كان في بعض الأحيان سببًا في المجاورة، إذ تمدُّنا المصادر بأخبار علماء تأخروا عن شهود موسم الحج، فبقوا في مكة منتظرين الموسم القادم، فأقاموا بذلك وجاوروا دون تخطيط سابق أو نية مبيتة.

ويسترسل الباحث في تفكيك عناصر هذه الظاهرة الثقافية واستقراء دلالاتها من خلال المادة المتاحة، فيعرّج على ثلاثة مباحث:

- عدد العلماء المجاورين: ومن المتعذّر في نظر الباحث الإلمام به إزاء ندرة النصوص وسكوت المصادر عن ذلك، ومع هذا يمكن استثمار مصادر بعينها في تحديد عدد المجاورين في إطار زمني محصور، وقد وقع اختيار باحثنا على كتابي الصلة لابن بشكوال، وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي (كعينة تعكس عدد العلماء الأندلسيين والمشارقة المجاورين بمكة»[٢] ، والحصيلة الإحصائية التي انتهى إليها البحث هي أن العدد كان ضئيلاً لم يتعد عشرين مجاوراً أندلسيًّا، ولم يترق إلى رقم أعلى إلا في حدود القرن الخامس الهجري، إذ بلغ ٥٠٠ مجاور في سنة ٤٣٨هـ، وهذا الرقم نفسه آل إلى تراجع وتضاؤل بسبب الكوارث الطبيعية التي حاقت بمكة ونغصت صفو العيش على أهلها.

---

(١) العلماء المجاورون بمكة: «نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط»: (ص٣٦٠).
(٢) نفسه (ص٣٦٣).

- البنية العمرية للمجاورين: كانت البنية العمرية للمجاورين- حسب معطيات ابن الفرضي- تنحصر في مرحلتين: مرحلة الشباب وتعكسها ترجمة الفقيه عبد الحميد ابن محمد الذي بلغ عمره عند المجاورة ١٨ سنة، ومرحلة الكهولة، وتعكسها أغلب تراجم المجاورين كترجمة الفقيه عبد الله بن سعيد الحجري الذي جاور بمكة حسب ابن الفرضي وهو كهل(١) .

بيد أن الاستقراء دلَّ على أن معظم العلماء المجاورين (كانوا يقصدون مكة للمجاورة بها في مرحلة الكهولة، وهو أمر يفسّر اقتران الحجّ بالمجاورة عادة، والحجّ كان يتمّ في غالب الأحيان خلال مرحلة الكهولة)(٢) .

- مدة المجاورة: كانت مدد المجاورة- بحسب معطيات ابن الفرضي- متفاوتة بحسب ظروف المجاور ومقاصده الذاتية، إلا أن مجموع المدة متراوح- في العموم- بين القصر كثلاث سنوات، والوسط كسبع سنوات، والطول كست وثلاثين سنة.

٢- دور العلماء المجاورين في جعل مكة عاصمة للثقافة الإسلامية:

وبعد هذا المسح الإحصائي والتفكيك الدلالي لظاهرة المجاورة، يتأدّى الباحث إلى استبيان تجليات هذه الظاهرة وتأثيرها المباشر في (تشكيل) الخارطة الثقافية لمكة المكرمة، وقد استقام له رسم الخطوط العريضة لهذه التجليات في أربع نقط:

- المجاورة فرصة لتجمع علماء المسلمين: وفد العلماء على مكة من مختلف حواضر العالم الإسلامي شفاء للغليل الروحي وإثراءً للمحصول العلمي، فجاور منهم من جاور مدداً متفاوتة، وأتاحت المجاورة فرصًا سانحة للتعارف والتفايد وتوطيد رحم العلم بين أهله وخاصته. ولا تضنّ كتب التراجم بإشارات إلى مناقب المجاورين وخصالهم الحميدة كالزهد والورع والتعفف.

- عقد حلقات دراسية ومناظرات: كان العلماء المجاورون حريصين على غشيان حلق العلم ومجالس الدرس التي كان يعقدها كبار شيوخ مكة كأبي الفضل الهروي، وعبدالله ابن علي بن الجارود، ومحمد بن علي الجوهري، وأبي سعيد الأعرابي، وأبي معشر

(١) «تاريخ علماء الأندلس» (١/ ٢٤٤).
(٢) العلماء المجاورون بمكة: «نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط» (ص٣٦٤).

الطبري، وأبي علي الطبري وغيرهم، فأفادوا بذلك علمًا جمًّا ووصلوا سندهم العلمي بسند شيوخهم، لكنهم لم يكونوا وعاءً أوكى على ما فيه، بل أفادوا كما استفادوا، وحلقوا بالحرم المكي للعلوم شرعية وغير شرعية، وفي طليعتهم العلماء الأندلسيون كالفقيه قاسم بن أحمد بن جحدر، والفقيه عبد الرحمن بن عبد الصمد، والقاضي عبدالرحمن بن محمد المعافري.

ونغنم من النصوص- على نزارتها- أن الحلقات الدراسية كانت (تعقد بالقرب من أحد أبواب الحرم المكي مثل باب شيبة، أو باب الصفا، أو داخل المسجد الحرام، أو كانت تضرب الخيام بساحات مكة لاستقبال طلبة العلم»[1] .

أما الكتب المدروسة فهي من الأمهات في كل فن، ككتاب التمهيد للقاضي أبي بكر ابن الطيب، واللامع للأزدي، وتفسير ابن جرير الطبري، وتفسير الثعلبي، وتفسير الواحدي، وصحيحي البخاري ومسلم، وكتب السنن، وكتاب المسكت، وكتاب الانتصاف، وكتاب شرح الشهاب.

ولم تكن حلق العلم خلواً من المناظرات والحجاج الكلامي، إذ كان الحديث يتشقق ويتجاشن حول المسائل العقدية كخلق القرآن والسخط والرضا، وربما آل الأمر إلى سفه ومماحكة لا طائل من ورائهما.

- منح الإجازات العلمية: دأب العلماء المجاورون على إجازة طلبتهم إقراراً بانتهاء السماع منهم، واعترافًا بالكفاية العلمية للمجازين، ولم يجدوا- في المقابل- غضاضة في استجازة شيوخ مكة، وفيهم من اشتهر بوفور العلم، وسعة الرواية، وعلوّ السند، ومن العلماء المجيزين والمستجيزين الفقيه عبد الرحمن بن عبد الصمد النيسابوري.

- حمل الكتب والمصنفات: حمل طلاب العلم عن شيوخهم المجاورين كثيراً من الكتب والتواليف، فكان ذلك سببًا في التعريف بها وتوسيع دائرة شيوعها في الأقطار الإسلامية، ويحدثنا القاضي عياض عن هذا العرف العلمي من خلال ترجمته لأحد العلماء المجاورين بمكة فيقول: «حدث عنه جماعة من الأندلسيين والغرباء من أصحابنا،

---

(١) العلماء المجاورون بمكة: «نموذج للملتقيات العلمية بمكة عاصمة الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط» (ص٣٦٩).

وحملت عنه الكتب الكبار والمصنفات الصحيحة، وكان مسنًّا، توفي بمكة، وقد نيف على ثمانين سنة في حدود ثلاثين وخمسمائة»[1] .

وبعد هذه الوقفة المتريثة مع دراسة الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش، تتبيّن لنا بوضوح وجلاء معالم التوفيق فيها، ويمكن إجمالها- على وفرتها وتداخلها- فيما يلي:

- استقصاء مادة البحث في إطار زمني مقيّد، واعتمادًا على مصادر أندلسية ومغربية غنية بتراجم المجاورين.

- استثمار المنهج الإحصائي في البحث، وترتيب المعطيات في جداول مساعدة على الفهم وتقريب الظاهرة، مع التعليق عليها بما يعنّ من ملاحظ وتأملات.

- الغوص على المعاني الخفية والتعليلات الدقيقة التي من شأنها أن تضفي على البحث نفسًا علميًّا راقيًا يسدّ المنافذ على رواسب السردية والسطحية. فقد عني باحثنا بتعليل ظاهرة المجاورة، وتفكيك عناصرها وأبعادها المتشابكة، ورصد أصدائها العلمية وتأثيراتها الفاعلة في صياغة ملامح مكة العالمة، ولم يخطئه في كل طور يشرف عليه أو مرحلة يعالجها حسن التنسيق والترتيب والربط.

مهما يكن من أمر فإن هذه المزايا تنبئ عن تمكن الباحث من أدواته كاملة غير منقوصة، ولو عبّرنا عنها بميزة واحدة هي التحقيق العلمي لكان ذلك أجمع لأسباب الأمر، وأبلغ في تصوير الواقع وتلخيص الحقيقة.

الصنف الثالث: المراسلات العلمية:

لا تخلو المراسلات العلمية بين علماء مكة ونزلائها وأقرانهم من علماء المغرب الأقصى، من معلومات وإشارات لا تعدم فائدتها وغناءها في رسم ملامح صورة مكة العالمة، على أن الوقوف على هذه المراسلات ليست بالأمر المتاح والميسور؛ لأن أكثرها في حكم المفقود والضائع، أو هو حبيس مكتبات خاصة لا تفتح أبوابها إلا لصاحب الحظ المقبل والسعد المواتي.

والحمد لله أن قيَّضَت لنا الأقدار الوقوف- منذ مدة غير قصيرة- على نماذج من

---

(١) «الغنية» (فهرس شيوخ القاضي عياض) (ص١٤٣).

مراسـلات الدكتـور حسن الوراكلي الأستاذ بجـامعة أم القرى، وأحد الـعلماء المجاورين لبيت الله الحرام، وهي موجهـة إلى أخيه وصفيه العالم التطواني محـمد بوخبزة الحسني، وقلّما يخليها صاحبها من أخبار العلم والعلماء بمكة، ومـستجدات مؤسساتها الثقافية، مما يغري بتـتبع كل إشـارة واردة في هذا الباب ونظمهـا في سلك جامع أو سـياق دال على صورة مكة العالمة.

هذا؛ وقد غنمنا من مراسلات الأستاذ الدكتور الوراكلي ثلاثة ملامح ثقافية:

١- التعريف برجالات مكة وأخبارها العلمية:

اصطبغت مراسـلات الوراكلي بميسم علمي متميز دلّت عليـه بكامل الوضوح والجلاء وفرة المعلومات حول مستجدات العلماء والمطبوعات والنوادي الثقافية، ولعل أفيدها قيمة، وأقواها دلالة على نبض الحيـاة الثقافية بمكة، تلكم المعطيات التي عـرّفت ببعض رجالات مكة ونشاطه العلـمي في حقل التأليف والمحـاضرات والدعوة، وقـد يكون المعرّف به ممن جمعـته بالمرسل إليه عـلائق ودّ وصلات تفايد علمي، لكن إنجازاته العلـمية تظل حبـيسة محـيطها الإقليمي الضيق، فـتحتاج - عـلى دوام واستمرار- إلى من يذيعـها في الناس، ويفتح له الآفاق القصية المتراحبة.

والحق أن مراسلات الدكتور الوراكلي لا تخلو- بحكم وفرة مادتها العلمية وصدورها عن مجاور خالط أعـلام الوقت وعايش نهضة المعارف- من حديث عن شخـصيات مكية كان لها دور أي دور في قيادة الركب الثقافي، ونجتزئ هنا للتمثيل بثلاثة نماذج:

*** الدكتور/ عبد العزيز الحلاف:**

ورد الحديث عن هذه الشخـصية في معرض الحديث عن أخبـار الكتب والمطبوعات: (ومن أخبار الكتب كـذلك صدور "المعونة" عن المجمع الفقهي بجـدة، وقد حدثني بهذا الأخ الشيخ الدكتور عبد العزيز الحلاف، رئيس قـسم القضاء بكلية الشريعة، وهو صديق صديقك الشيخ الرفاعي القاضي، ولـه مثله ولوع بالغ بالكتاب، يطلبه ويلح في الطلب، وينفق في ذلك بلا حساب، وله خـزانة حفيلة ليست- من حيث محـتوياتها- دون خزانة صديقك الرفاعي القاضي المذكور)[١] .

(١) من كناش خاص بمراسلات الدكتور حسن الوراكلي ومراسلات الشيخ محمد بوخبزة (مصورة خاصة).

ويمكن عدّ هذه السطور ترجمة مختصرة نفيد منها في رسم بعض ملامح الشخصية، كالوظيفة، والهواية، والميول الذاتية، والمحيط العلمي. . ولا شك أن المرسِل قصد إلى هذه الترجمة قصدًا لعلمه بأن المرسَل إليه الشيخ محمد بوخبزة ولوعٌ بمعرفة أخبار العلماء وجمّاعي الكتب، وحريصٌ على صلتهم وزيارة خزائنهم.

*** الشيخ أبو تراب الظاهري:**

في سياق التعريف بنشاط علماء مكة ونقل أخبارهم إلى (عدوة) المغرب، ورد الحديث عن شخصية الشيخ أبي تراب، وهو حديث طويل وشائق، لكننا نجتزئ منه بفقرة نرى فيها دلالة على المراد واستيفاء بالغرض: (ومن أخبار العلم والعلماء هنا بالبلد الأمين أن صاحبك الشيخ أبا تراب ألقى مؤخرًا بنادي مكة الثقافي والأدبي محاضرة بعنوان: «اللغويون والنحاة» حضرها جمهور غفير مما يدلّك على سمعة الرجل العلمية، وقد قرأ من مكتوب، لكنه أبان مع ذلك عن حافظة واعية، ومعرفة ضافية، أسعفتاه في حشد المعلومات وجمع الشواهد، ولم تسعفاه في تحليلها وتعليلها، وهذا ما زاد من يقيني أن الرجل من الرواة وليس من الدراة، وبعد فراغ الشيخ من قراءة مكتوبه جعل يجيب عن بعض الأسئلة والاستفسارات التي وجهت إليه خطيًا، ولم أرَ أحدًا قام يناقشه من الأساتذة والشيوخ، ويستدرك عليه إلا ما كان من أمر شاب تزبّب قبل أن يتحصرم. . .»[1] .

ويمكننا أن نفيد من هذه السطور- على قلتها- إشارة واضحة إلى ما يحظى به أبوتراب بين عصرييه من نباهة ذكر وجهارة شأن، دلَّ عليهما إقبال الجمهور الغفير على محاضرته، وتهيّب الناس من مناقشته أو الاستدراك عليه.

والذي يهمنا هنا هو ما سيق في مطاوي الكلام من تقييمٍ دقيق لهذه الشخصية العلمية، وبيان لمكامن قوتها وضمورها على حد سواء، فأبو تراب راسخ القدم في مجال الرواية بفضل قوة حفظه، وسيلان ذهنه، وحضور بديهته، ومن تحلّى بهذه المزايا لا تعوزه القدرة على جلب الروايات، وحشد المعلومات، واستحضار الشواهد؛ لكنّه ليس بالقويّ في مجال الدراية، لقصور في موهبته التحليلية وفكره التأصيلي، ولا تعدم الحسناء ذامًّا كما يقولون.

---

(١) من كناش خاص بمراسلات الدكتور حسن الوراكلي ومراسلات الشيخ محمد بوخبزة (مصورة خاصة).

*** الدكتور عياد الثبيتي:**

من أطرف أخبار العلماء الحديث عن نشاطهم التأليفي في طور الإنجاز والإعداد، إذ يحرز المعرّف به قصب السبق في الإعلان عنه والترويج له قبل استوائه وانطلاقه الحثيث إلى عالم النور. وفي هذا السياق يتحدث الدكتور الوراكلي- في إحدى مراسلاته- عن الأعمال العلمية التي يعكف عليها الدكتور عياد الثبيتي فيقول: (وصدر كذلك كتاب "التلقين" بتحقيق جديد، لكنه ليس بذاك وإن كان أفضل من نشرة الأوقاف المغربية، وكان صديقنا حدثني منذ أزيد من سنتين، باشتغاله بتحقيق الكتاب المذكور اعتماداً على نسخ قديمة وقعت له، وما أدري أين وصل في عمله، ولعله تركه، إلى حين، لاشتغاله بشرح الشاطبي على الألفية والذي من المتوقع أن يصدر الجزء الذي حققه منه قريبًا عن دار صادر اللبنانية»[١] .

٢- التعريف بنشاطات جامعة أم القرى:

كان الدكتور الوراكلي - بحكم عضويته في هيئة التدريس بجامعة أم القرى لمدة غير قصيرة- على إحاطة بأخبار الجامعة، وانخراطٍ موصول في نشاطاتها العلمية، وهو لا يفتأ يذيع هذه الأخبار وتلكم النشاطات في مراسلاته إلى صديقه العالم التطواني بو خبزة حرصًا على التعريف بمنجزات هذا الصرح الجامعي الكبير، ونشر فضائله في الناس والآفاق.

وفي طليعة الأخبار التي تطالعنا في مراسلاته معرضٌ للكتاب نظمته جامعة أم القرى في الأسبوع الأول من شهر محرم لعام ١٤١٩هـ، فوفّقت فيه عرضًا وترتيبًا وتنظيمًا، يقول: (ولا أحبّ أن أخليَ هذا الكتاب من أخبار الكتاب، وآخرها وأهمها هنا، معرض أقيم له في رحاب جامعة أم القرى، الأسبوع الأول من شهر محرم الجاري، جمع فأوعى، وقد زرته غير مرة، برفقة أخينا الدكتور عبد الرحمن العثيمين، وبرفقة أخينا الدكتور محمد أبي الأجفان، وقد رأيت إقبالاً كبيراً من قبل طلبة العلم وشيوخه على الاقتناء والشراء، وشاهدت من هؤلاء وأولئك من خرج ومعه حمل بعير من الأسفار والكتب، وقد اقتنيت بعض النصوص

(١) من كناش خاص بمراسلات الدكتور حسن الوراكلي ومراسلات الشيخ محمد بوخبزة (مصورة خاصة).

المحققة مثل (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) للقرطبي، و(الإعلان بأحكام البنيان) لابن الرامي، و(المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية)، لأبي البقاء هبة الله الحلي، ومن الدراسات: (الإمام الشاطبي وموقفه من البدع وأهلها)، و(أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها)، و(القواعد الفقهية وأثرها في الفقه)[١] .

ونغنم من هذه الفقرة وصفًا حيًا لأجواء المعرض تجلى في جملة من المعطيات ذات الصلة بتاريخ العرض، والمادة المعروضة وعناوينها، ونوعية الزائرين، وحجم الإقبال على شراء الكتاب واقتنائه، مما يجعل قارئ هذه السطور يعايش جوّ المعرض، ويندمج في طقوسه اندماجًا شعوريًّا عبر لقطات تصويرية نابضة مشحونة بروح التشويق والإثارة.

ومن أفيد ما سيق في مراسلات الوراكلي من أخبار جامعة أم القرى الحديث عن الأطاريح العلمية التي أجازتها المشيخة العلمية، يقول: «ومادمنا في معرض الحديث عن الأطاريح العلمية فلا بأس أن أخبرك بأن آخر ما أجازته المشيخة العلمية بالجامعة مما يتعلق منها بتراث المغرب والأندلس يتمثل في هذه الأعمال: («النكت والفروق لمسائل المدونة» لعبد الحق الصقلي، و«فرائد المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني» لابن آجروم، و«شرح قواعد القاضي عياض» للقباب)[٢] .

وكنت أحب أن تكون هذه المعطيات على حظ أوفى من الدقة والتوثيق إجزالاً للعائد وتعميمًا للفائدة، ولاسيما أن الوقوف على أخبار الأطاريح ليس بمتاحٍ ولا ميسورٍ لافتقار المؤسسات العلمية إلى وسيلة إعلامية أو نشرة صحفية تتولى إذاعة هذه الأخبار في أوساط الباحثين.

ولم تخل هذه المراسلات من حديث عن مشايخ العلم والإقراء ممن التحقوا بهيئة التدريس بالجامعة، وبثوا في رحابها فنونًا من المعرفة، وضروبًا من الفكر، كانت تؤتي أكلها على رأس كل حول، فتتخرج أجيال من شباب متعلّم متطلّع تعقد عليه آمال عراض في القيادة والريادة، يقول الدكتور الوراكلي: «هذا، وقد علمتم ولا شك، التحاق أخينا الباحث المحقق الدكتور محمد أبي الأجفان بهيئة مشايخ الإقراء والتدريس بأم القرى، وقد سررت غاية السرور بقدومه، وأنست غاية الأنس لمصاحبته»[٣] .

(١-٣) من كناش خاص بمراسلات الدكتور حسن الوراكلي ومراسلات الشيخ محمد بوخبزة (مصورة خاصة).

٣- أخبار المنتديات الثقافية:

لا نعدم في المراسلات التي بأيدنا نتفًا من أخبار المنتديات الثقافية بمكة، وهي تضطلع- إلى جانب قريناتها من المؤسسات التعليمية والمعاهد العلمية- بدور جليل في قيادة الركب العلمي، وتسديد المسار الفكري في ضوء الثوابت الدينية والأصول المرعية.

ومن أخبار المنتديات المكية حديث عن تأسيس منتدى القاضي الرفاعي واستقباله لنخبة من رجالات العلم والعرفان، تحاضر فيه بأحاديث علمية شتى، ويحضره جمهور غفير من المثقفين والطلبة، يقول الدكتور الوراكلي: «والجديد من أخبار أخينا الشيخ الرفاعي أنه شيّد للمكتبة مبنى واسعًا وفوقه أقام مجلسًا جعله منتدى علميًّا يدعى للحديث فيه غرة كل شهر، وفي بعض المرات كل أسبوعين، أحد العلماء والمشايخ من أهل البلد أو المجاورين، بحضور نخبة من رجال العلم والثقافة والطلبة، وقد أبى الشيخ إلا أن يشركني في أحاديث هذا المنتدى، فتحدثت في غرة رجب عن "التراث الإسلامي وأثره في الوحدة الثقافية عند المسلمين"، وأثار الحديث نقاشًا وجدلاً مطولين أفدنا منهما»[١] .

وشبيه بهذا الحديث التعريف بنشاطات النادي الثقافي بمكة، وأكثرها محاضرات علمية يتولى إلقاءها نخبة من أهل العلم والأدب، وربما تجمع وتطبع ضمن منشورات النادي، ومن المحاضرات التي كانت لها حظوة في النفوس، وصدى عند الجمهور محاضرة الشيخ أبي تراب الظاهري بعنوان: («اللغويون والنُّحاة» حضرها جمهور غفير مما يدلك على سمعة الرجل العلمية)[٢] ، بل إن صاحب المراسلات نفسه دُعي إلى الإسهام في النشاط العلمي لهذا النادي، وكانت محاضرته بعنوان: «الصلات العلمية والأدبية بين المغرب والجزيرة العربية في العصر الحديث»[٣] .

الصنف الرابع: ديوان الشعر المغربي:

كان للشعر المغربي حظ من العناية برصد لمحات من حياة مكة الثقافية، وهو- إن لم يتح له بحكم تركيبته المحدودة وسمته الفني- استقصاء المعطيات وتعليل الأخبار، فإنه أغنى غناءه في باب «الإضافة المعلوماتية»، فساق من اللمحات والإشارات ما تضنُّ به أحيانًا مدونات المؤرخين أنفسهم.

(١-٣) من كناش خاص بمراسلات الدكتور حسن الوراكلي ومراسلات الشيخ محمد بوخبزة (مصورة خاصة).

بيد أن استقصاء المادة الشعرية في هذا الباب ليس بالأمر الهين والميسور، لنزارة النصوص من جهة، وانحجابها عن عالم النور من جهة ثانية. ومع هذا بذلنا الوسع الجاد في تتبع النصوص الشعرية مطبوعة ومخطوطة، ولم نظفر منها إلا بالنزر اليسير الذي أفاد- على ضآلته- في استجلاء ملامح من صورة مكة العالمة، ونجتزئ منه بمقطوعة للشاعر محمد المنتصر الريسوني يبدي فيها انبهاره بما ازدانت به مكة اليوم من منارات علمية، وصروح معرفية، تسخو على الربوع بأقباس فكر، وأنوار فن:

بأمِّ القرى ضاء فجر العلومِ	ولاح بأفْق الدنا وانتشرْ
فكم من معاهدَ باتت تنمّي	فروعًا ستنبت أحلى الثمرْ
وكم من مساجد غصّت بنشءٍ	وأشبال وحيٍ نديّ الأثرْ
وكم من نوادٍ تلالاتْ ذراها	بأقباس فنٍّ ونور الفكرْ[1]

لقد استرعى انتباه الشاعر في رحلته الحجية ما تشهده مكة من نهضة علمية مباركة، أسهمت في انبعاثها المساجد والمعاهد والنوادي الثقافية بوصفها روافد تربية، وتعليم، وتثقيف، فلم يسعه إلا أن يعطف إلى هذه المعالم المضيئة بلفتة شعرية تشيد بعطائها الموصول درسًا وتأليفًا وإبداعًا.

ولم يفت الشاعر محمد بوخبزة، وقد حلّ ضيفًا على ندوة الرفاعي وحاضر فيها بموضوع طريف عن «رجالات الرواية والحديث بالحرمين»- أن يحيّي المُضيف، ويشيد بمزايا ندوته العامرة:

حيِّ إلى ندوة الرفاعي	تنتفعن أيما انتفاع
وتمتلي بهجة ونوراً	إن كنت للوحي جدّ واع
في منزل حفّ بالمزايا	والفضل من كرم الطباعي[2]

ويظهر من هذه الأبيات أن ندوة الرفاعي صارت مجلسًا علميًّا مقصودًا بمكة، تغشاه

---

(١) من ديوانه الشاعر المخطوط: «في وهج الوجدان» (ص٢٥).

(٢) من كناش خاص بالشاعر.

نخبـة من رجالات العلم والفكر، وتـذاع فيه أحـاديث علميـة على حظ كبيـر من الغناء والنَّفاع، لاسـيما مـا تعلّق منها بعلوم الشـرع ومباحث الفـكر الإسلامي، كمـا يظهر أن صاحـب الندوة رجل رحب العطن، واسع البذل، لا يضـنّ على العلم بما يوطئ الأكناف لنشره، ويعلي مناره في كل ناد.

٣- خلاصة ونتائج

انصرفت عنايتنا في هذا البـحث إلى رصد ملامح صورة مكة العـالمة في مرايا النتاج المغربي، وكـان من الضرورة اللازبة أن نجـيب -في هذا الإطار- عن جملة مـن الأسئلة/ الإشكالات: لماذا انعكست هذه الصورة؟ وأين انعكست؟ وكيف انعكست؟

وأيًّا كـانت حظوظنا من التـوفيق والإجـادة في هذه الإجابة، فـإننا تأدّينا إلى نتـائج وملاحظ قيّمة لا يخطئها نظر البـاحث في حقل الدراسات المكية بالمغرب الأقصى، ويمكن إجمالها فيما يلي:

١- يمكن تقسيم المصادر المغربية المعنية بـتاريخ مكة الثقافي إلى صنفين: مصادر قديمة أو متأخرة كرحلة ابن رشيد، ورحلة التجيـبي، ورحلة العياشي، ومراجع معاصرة كرحلة الهواري، ورحلة الـرهوني التطواني، فضـلاً عن الدراسات العلميـة المحرّرة ومـراسلات بعض العلماء المعاصرين.

٢- تعدّدت بواعث تدوين التاريخ الثقافي المكي عند المغاربة تبعًا لتعدّد ظروف الكتابة ومناسبـات الإنتاج، فالدارس قد يحرّر بـحثًا لدعوة مؤسـسة علمية، والرحـالة قد يكتب إشباعًا لفضوله التاريخي، والناثر أو الشاعر قـد يبدع تعبيرًا عن انفعاله الوجداني، وهكذا دواليك..

٣- تنوّعت أسـاليب التـدوين عند المغاربة بحـسب تنوّع المواهب والميـولات وأدوات التعبير، ويمكننا أن نحصر هذه الأساليب في ثـلاثة أنماط تعبيرية: الدراسة العلمية، والنثر الفني، والنظم.

٤- وفرة المعطيـات المغربية عن تاريخ مـكة الثقافي بحكم تعـدّد المصادر، وتسخـير الأنماط التعبـيرية المختلفة في اسـتنطاق جوانب هذا التاريخ، ومن ثمّ كان إسـهام المغاربة

حافلاً في هذا المضمار، إلى جودة في الأداء، وعمق في التناول، ودقة في الصياغة، ويكفي أنهم استجاشوا الوتر الشعري في التعبير عن نبضات حية من المشهد الثقافي المكي، فوفّقوا في الإبداع توفيقهم في البحث الأكاديمي، والرصد التاريخي.

وبعد: فلسنا نزعم في هذا البحث إحاطة تامة بالبُعد الثقافي لمكة المكرمة في المصادر المغربية؛ لأننا مهما اجتهدنا في إضاءة هذا البُعد، فإن ملامح فيه تظل مستورة محجوبة تحتاج إلى مجاهر تجليّها وتضعها في إطار صورة متكاملة، وحسبنا أن نلفت الأنظار إلى أن صورة مكة العالمة تتراءى في مرايا بنيها كما تتراءى في مرايا محبيها من أهل المغرب جليّة بهيّة، مادامت رابطة الإسلام تعلو فوق كل رابطة، ومادام تعلّق المسلم بأرض الرسالة يفوق تعلّقه بمسرح طفولته ومرتع صباه!!

****

** المصادر والمراجع **

- **أبحاث أندلسية**، لحسن الوراكلي، المطابع المغربية الدولية، طنجة، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **أحكام الجنائز وبدعها**، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.
- **أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي**، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- **أحكام الوقف**، لمصطفى الزرقا، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧م.
- **أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية**، لمحمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد.
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٣م.
- **أزهار الرياض في أخبار عياض**، للمقري، منشورات اللجنة المشتركة بين المغرب والإمارات العربية المتحدة، (د.ت).
- **أعلام المغرب العربي**، عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية، الرباط، (ج١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، (ج٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، (ج١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م).
- **أعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت).
- **اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم**، لابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٨٩هـ.
- **الإجارة على تعليم القرآن من كتاب النوازل**، لأبي القاسم البرزلي، وسيلة بلعيد بن حمدة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٤٠٣هـ.
- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لسان الدين الخطيب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لابن حزم الأندلسي، قدّم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م.
- **الأشباه والنظائر**، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **الاعتصام**، لأبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
- **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، العباس بن إبراهيم، المطبعة الملكية، الرباط.
- **الأم**، للشافعي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **البيان والتحصيل**، لابن رشد الجد، تحقيق: جماعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٤-١٩٨٥م.

- **التاج والإكليل لمختصر خليل بهامش مواهب الجليل**، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٨هـ.
- **الترجمانة الكبرى لأبي القاسم الزياني**، تحقيق: عبد الكريم الفيلالي، المغرب، ١٩٦٧م.
- **التجيبي المحدث السبتي بين الرواية والدراية**، محمد المنتصر الريسوني، الناشر: جمعية البعث الإسلامي، تطوان، ط١، ط٤، مطبعة النور، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **التكملة لكتاب الصلة**، لمحمد بن أبي بكر بن الأبار القضاعي، ط القاهرة، ١٩٥٦م.
- **التلخيص الحبير بهامش الفتح العزيز بهامش المجموع**، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، (د.ت).
- **التوسل: أنواعه، وحكمه**، لمحمد ناصر الدين الألباني، الدار السلفية للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.
- **الجامع الصحيح للإمام البخاري**، دار الفكر، (بدون مكان الطبع وتاريخه).
- **الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي**، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
- **الحاشية**، لابن عابدين الحنفي، دار الطباعة المصرية، ١٩٧٢م.
- **الحلال والحرام**، ليوسف القرضاوي، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، ط١٠، ١٩٧٨م.
- **الحياة العلمية في الدولة الإسلامية**، لمحمد عبد العزيز الحسيني، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٣م.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، برهان الدين إبراهيم بن فرحون المدني، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٩هـ.
- **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، لمحمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، طبعة بيروت.
- **الرحالة المغاربة وآثارهم**، لمحمد الفاسي الفهري، مجلة دعوة الحق المغربية، س٢، ع٢،٣،٤ .
- **الرد على الشافعي**، لأبي بكر بن اللباد، تحقيق: عبد المجيد بن حمدة، تونس، ط١، ١٤٠٦هـ.
- **الروضة الندية شرح الدرر البهية**، لحسن صديق خان، تخريج: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- **السنن**، لسعيد بن منصور، تحقيق: حبيب عبد الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ١٩٨٢م .
- **السنن الكبرى**، لأبي بكر البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م .
- **السنن لابن ماجه**، تحقيق وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- **السنن لأبي داود**، مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- **السنن للترمذي**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (د.ت).

- **الصحيح، للإمام مسلم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- **الصلة**، لخلف بن عبد الملك بن بشكوال، عنـي بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، للحافظ السخاوي، مصر، ١٣٥٣-١٣٥٥هـ.
- **العبادة في الإسلام**، ليوسف القرضاوي، منشورات: دار الإرشاد، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
- **العلل المتناهية في الأحـاديث الواهية**، لابن الجوزي، تقـديم وضبط: خليل الميس، دار الكتب العلميـة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **العواصم من القواصم**، لأبي بكر بن العربي، المطبعة الجزائرية الإسلامية، ط١، ١٩٢٦م.
- **الغنية (فهرست شيوخ عياض)**، للقاضي عياض بن مـوسى اليحصبي السبتي، تحقـيق: ماهر زهير جرار، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **الفتاوى**، لأبي عبد الله المازري، جمع وتحقيق: الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٤م.
- **الفروق**، للإمام القرافي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط١، ١٣٤٤هـ.
- **الفواكه الدواني**، لأحمد النفراوي، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م.
- **القوانين الفقهية**، لابن جزي الأندلسي، (دون مكان الطبع وتاريخه).
- **اللآلئ المصنوعة**، للسيوطي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م.
- **المجموع**، شرح المهذب، للإمام النووي، دار الفكر، (د.ت).
- **المحلى**، لابن حزم الأندلسي، تصحيح: أحمد شاكر، دار الفكر، (د.ت).
- **المدخل**، لابن الحاج الفاسي، مطبعة المتوكل، الإسكندرية، ط٢، ١٩٧٦م.
- **المدونة**، لعبد السلام سحنون، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم النيسابوري، تصوير عن طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٣٥هـ.
- **المسند**، لأحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة.
- **المصنف**، لعبد الله بن أبي شيبة، تحقيق: عبد الخالق الأفغاني، الدار السلفية، الهند، ١٩٨٢م.
- **المعيـار المعرب والجامع المغـرب عن فتاوى علمـاء إفريقيـة والأندلس والمغرب**، لأحمـد الونشريسي، تحقـيق: جمـاعة من الأسـاتذة، منشورات وزارة الأوقاف والشـؤون الإسلامـية، دار الغـرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **المغني**، لابن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **المغير على الأحـاديث الموضوعة في الجامع الصـغير**، لأحمد بن صـديق الغماري، دار العـهد الجديد، ط١، (د.ت).
- **المقاصد الحسنة في بيان كثـير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، للسخاوي، دارسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

- **المقالات النفيسة في الحج إلى الأماكن الشريفة.**
- **المنتقى،** لأبي الوليد الباجي، مطبعة دار السعادة، مصر، ط١، ١٣٣١هـ.
- **الموافقات،** لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- **الموسوعة الفقهية،** وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٣، ١٩٨٦م.
- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة،** لابن تغري بردي، دار الكتب المصرية، ١٣٤٨هـ- ١٣٧٥هـ.
- **الهداية،** للمرغيناني الحنفي، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأخيرة، (د.ت).
- **الوقف الإسلامي تطور إدارته وتنميته،** لمنذر قحف، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- **الوقف ودوره في التنمية،** عبد الستار الهيتي، مطابع الدوحة، قطر، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- **اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة،** لمحمد البشير ظافر الأزهري، مصر، ١٣٢٤هـ.
- **بدائع الصنائع،** لعلاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،** لعلاء الدين الكاساني، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد،** لابن رشد الحفيد، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
- **برنامج التجيبي،** للقاسم التجيبي، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، الناشر: الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨١م.
- **برنامج المجاري،** لأبي عبد الله محمد المجاري، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- **برنامج شيوخ الرعيني،** لأبي الحسن علي بن محمد الرعيني الإشبيلي، تحقيق: إبراهيم شبوح، الناشر: مديرية إحياء التراث القديم، وزارة الثقافة، دمشق، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،** للسيوطي، مصر، ١٣٢٦هـ.
- **تاريخ بغداد،** للخطيب البغدادي، مصر، ١٣٤٩هـ.
- **تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي الأندلسي،** الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٦٦م.
- **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق،** لفخر الدين عثمان الزيلعي، المطبعة الأميرية، بولاق، ط١٣١٣هـ، ١/ ١٣١٥هـ.
- **تجارب في الأدب والرحلة،** لأبي القاسم سعد الله، الجزائر، ١٩٨٣م.
- **تحفة المودود بأحكام المولود،** دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **تذكرة الحفاظ،** للحافظ الذهبي، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٩٥٥م .

- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض، تحقيق: جماعة من الأساتذة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.
- **تكملة المجموع شرح المهذب**، لمحمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، ط٢.
- **تمييز الطيب من الخبيث**، لابن الديبع الشيباني، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ط١، القاهرة، ١٩٢٨م.
- **تنزيه الشريعة المرفوعة**، لابن عراق، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.
- **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، لأبي عبد الله الحميدي، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتب المصرية.
- **حجة الله البالغة**، لأحمد ولي الله بن عبد الرحيم المحدث الدهلوي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، للسيوطي، مصر، ١٢٩٩هـ.
- **حكم الإقامة ببلاد الكفار**، لعبد العزيز بن الصديق، المغرب، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، للمحبي، مصر، ١٢٨٤هـ.
- **دليل الحج والسياحة**، لأحمد بن محمد الهواري، الرباط، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.
- **رد المحتار على الدر المختار**، لابن عابدين، دار الفكر (د.ت).
- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن قيم الجوزية، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، مكتبة الرسالة الحديثة، (د.ت).
- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، لمحمد ناصر الدين الألباني.
  - ج١، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، (د.ت).
  - ج٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
  - ج٣، الدار السلفية، الكويت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
  - ج٤، الدار السلفية، الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
  - ج٥، ق١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢١هـ/ ١٩٩١م.
- **سير أعلام النبلاء**، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **شرح السنة للبغوي**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.
- **شرح صحيح مسلم بهامش الصحيح**، للإمام النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مكتبة المثنى، بيروت، (د.ت).

- **شرح معاني الآثار**، للطحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **شُعب الإيمان، للبيهقي**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني، زغلول، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
- **عارضة الأحوذي**، شرح صحيح الترمذي، لأبي بكر بن العربي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
- **فتاوى ابن رشد الجد**، دراسة وتحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **فتح الباري**، لابن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، دار المعارف، بيروت، (د.ت).
- **فهرس ابن عطية**، لعبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: محمد أبي الأجفان ومحمد الزاهي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **فهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، لمحمد عبدالحي الكتاني، فاس، ١٣٤٦-١٣٤٧هـ.
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، لعبد الرؤوف المناوي، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٢م.
- **كتاب تحصيل ثلج اليقين في حل معقدات التلقين**، لأبي الفضل السجلماسي (نسخة مرقونة)، تحقيق: محمد بوخبزة الحسني وبدر العمراني الطنجي.
- **لسان العرب**، لمحمد بن منظور، دار صادر، بيروت.
- **لسان الميزان**، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، (د.ت).
- **ماء الموائد** (رحلة) لأبي سالم العياشي، الطبعة الحجرية بفاس، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م.
- **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية، طبعة مكتبة شالة وطبعة مكتبة المعارف، الرباط، (د.ت).
- **محاضرات في الوقف**، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١م.
- **مشكل الآثار**، للطحاوي، دار المعارف، الهند، ١٣٣٣هـ.
- **مشكاة المصابيح، للخطيب التبريزي**، تحقيق وتخريج: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **معالم السنن** ، للخطابي، المكتبة العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، لمحمد الشربيني الخطيب، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٦٨م.
- **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، للحطاب، مطبعة السعادة، مصر، ط١ ، ١٣٢٨هـ.
- **موطأ مالك وبهامشه تنوير الحوالك**، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- **مستفاد الرحلة والاغتراب**، للقاسم بن يوسف التجيبي، تحقيق: عبدالحفيظ منصور، منشورات: الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

- **مصادر تاريخ الجزيرة العربية**، جامعة الرياض، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .
- **مقتطفات من رحلة العياشي (ماء الموائد)**، لحمد الجاسر، منشورات: دار الرفاعي، الرياض، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **مكة عاصمة الثقافة الإسلامية**، أعمال ندوة وزارة الحج السعودية، ١٤٢٣هـ .
- **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**، لابن رشيد السبتي، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، منشورات الدار التونسية للنشر، تونس، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج٢ .
- **ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي المغربي**، لحمد الجاسر، منشورات: دار الرفاعي، الرياض، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للحافظ الذهبي، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.
- **نثير الجمان في شعر من نظمني واياه الزمان**، لأبي الوليد إسماعيل يوسف (ابن الأحمر)، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: مؤسسة الرسالة، مطابع دار الفلاح، ط١، ١٩٧٦م.
- **نصب الراية لأحاديث الهداية**، للحافظ الزيلعي، ط١، دار المأمون، مصر، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، للمقري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م .
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي، أشرف عليه: عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٨٩م.
- **نيل الأوطار**، للإمام الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
- **وفيات الأعيان**، لابن خلكان، مصر، ١٣٢٠هـ.

****

** فهرس الموضوعات **

****